中論の思想

立川武蔵

法藏館

中論の思想　目次

序 9
第一章　龍樹における「聖なるもの」と「俗なるもの」 9
第一節　龍樹の『中論』の歴史的背景と問題の所在 11
第二節　龍樹の思想の宗教的構造 27
第三節　世界の構造と龍樹の立場 62
第四節　『中論』における空と世俗 75
第五節　空と言語活動の止滅 87
第二章　『中論』における空の論理 107
第一節　縁起を語る命題——「俗なるもの」の構造—— 109
第二節　空の論理のモデル・『中論』二章 127
第三節　言葉を否定する龍樹の論法——「俗なるもの」の否定(一) 136
第四節　命題の否定と名辞の否定——「俗なるもの」の否定(二) 163

第五節　自性と変化——「俗なるもの」から「聖なるもの」へ——……185
第六節　空とよみがえる言葉——「聖なるもの」から「俗なるもの」へ——……201

第三章　空と言葉……205
第一節　『中論』における「縁起」の意味……207
第二節　現象世界の聖化……234
第三節　『中論』における四句分別……250
第四節　『華厳五教章』における四句分別……270
第五節　中期中観派における「縁起」……288

第四章　清弁『智恵のともしび』二章……315
第一節　概　説……317
第二節　目　次……328
第三節　訳　註……336

むすび……508
略号および文献……513
あとがき……521

中論の思想

序

『旧約聖書』の神は「光あれ」あるいは「天空あれ」というような言葉によって世界を創造した。この創造力を有する言葉はやがてギリシャ世界に接したときロゴスと言い換えられてギリシャの学的伝統と結びつけられた。ヘブライ人の思想から探究と推進の力を、ギリシャ人の思想からは科学の方法を受け継いでキリスト教世界は展開した。『新約聖書』「ヨハネ伝」は「始めに言葉（ロゴス）があった。言葉は神と共にあり、言葉は神であった」と言う。言葉がそれの対自物として神を有し、また一面ではそれ自身神であるということがキリスト教世界の基本思想となった。西洋の精神史を通じて言葉はその対自物である神をあるいは世界を問い続けてきたが、その問い続ける作業は当然言葉の自律的整合性がかなりの程度まで保証されているという信念のもとで行われた。言葉の自律的整合性への信頼は、言葉とそれの対自物との間の食い違いに気付かせ、さらには言葉が指し示している神あるいは世界に関する疑問へと人々を導いた。ロゴスは現象の奥に本質をみようとして、現象と本質の区別を重要視した。現象と本質との区別は西洋哲学の歴史の中で最も重要な問題であった。この問題は言葉とそれが指し示すものとの関係に深く関わっている。二世紀以前までは神は本質あるいは言葉を越えたものであると一般に考えられてきた。だが、今日では神をめぐる精神的状況は大きく変わってきた。

今日、一部の神学者を除いて、ロゴスを神だと主張する者たちはいない。言葉の問題は神の問題と関係なく論じ

られるのが、今日の思想状況であろう。つまりロゴスを「聖なる」価値を帯びたものと考えない状況にわれわれはある。ロゴスとともに神は死んだ。少なくとも神はわれわれの時代の文化の核ではない。さらに、ロゴス自身も、神がこれまで果たしてきた役目を、もはや担うことはできない。

われわれの世界は今、幸福な光の中にはない。人間は自分たちに与えられた知力によって、自然が知らなかったような暴力をさえ手に入れた。この技術は、一世紀前には思いもよらなかった仕方で生命体メカニズムそのものに加工を加えようとしている。人間が得たこの暴力はわれわれが言葉を用いることができるからこそ可能になったのである。

このように、神を忘れ、あるいは否定し、ロゴスに「聖なる」価値を与えない現代人が、一方では「聖なるもの」を求めている。

「聖なるもの」は神とはかぎらない。それは超自然的なものである必要もない。崇高なものばかりが「聖なるもの」ではない。われわれの生において新しい勇気を与えるもの、それが「聖なるもの」である。現代のわれわれの社会生活一般の中にあって「死へと向かっている存在」であるわれわれに勇気を与え死に向かって進みつつあるわれわれの生によみがえりを約束するものはどのようにして求められるのか。

神が世界を創造したのであり、世界は神でもなければ神の一部でもない、というのが、キリスト教的世界一般の考え方であった。もっとも、眼前に展開される現象世界が神のあらわれであるというように汎神論的に考えた人々がいないわけではなかったが、その場合も神の力が宿る場として世界が位置づけられるにすぎなかった。そのように、神の存在を前提にすることなく、したがって神から世界を説明するのではなく、世界に「聖なるもの」の価値を見出す方法はないものであろうか。言葉とともにある神からではなく、言葉自体のよみがえりによって、この

「聖なるもの」を得ることができないものであろうか。

仏教はあるいはそのような「聖なる」価値を見出す方法を提示してくれるのではなかろうか。本書はそのような問題に対する答えを大乗仏教の祖と言われる龍樹の思想に求めるものである。ここでの考察の対象は主として龍樹の主著『中論』である。この論書は全体を通じて秩序だった叙述がなされているわけではなく、しかも、著作全体が詭弁ともとることのできるような奇妙な論法に満ちていることで有名である。そのためか『中論』には従来、多種多様な解釈がなされてきた。

『中論』に代表される龍樹の空思想が論理を越えた論理を述べるものであり、それゆえ龍樹は自己の理論の中で論理的矛盾を許しているのだと、ともすれば言われることに疑問を覚えたのが私の『中論』研究の出発点であった。空思想が「論理を越えた何ものか」を含むことは事実としても、『中論』の複雑で執拗な論議が論理的思考にとって基本的な排中律や矛盾律を無視して成り立っているとは考えにくく、またあくまで、まず言葉の世界に立って論じ尽くそうとする龍樹の情熱が、確固とした論理的支柱に支えられていない、とは考えにくかった。それにしても、明らかに論理を越えると思われるものを論理によって把えようとする龍樹の追求をどのように跡づけることができるのだろうか。そう考えた時、ヒントになったのが宗教学者たちから提示された「聖なるもの」と「俗なるもの」という二極からなる「水平」であった。この水平はふつう集団による儀礼を重視する宗教形態の様相を明らかにするために用いられるものであるが、「俗なるもの」から「聖なるもの」への歩みは個人的な宗教実践を重視する型の宗教形態においても同じであり、個人的宗教形態の特徴を備えた大乗仏教の空思想にもこの水平は有効なのではないか、と思ったのである。とりわけ「聖なるもの」と「俗なるもの」の間に成り立つ二方向のヴェクトルが私には示唆的であった。

「聖なるもの」と「俗なるもの」との二極と、その間の二方向のヴェクトルを視界に入れて『中論』に向きあうと、徐々に『中論』の論理が見えてくる。「ものは生じない」と龍樹が繰り返し強調する場合、それは自性をともなっては、あるいは自性というすがたをとってはものは生じないという意味であり、自性をともなう俗なるものの否定が強調されているのである。そしてそのような否定を行う過程の運動量（宗教実践）が「俗なるもの」から「聖なるもの」へのヴェクトルとなる。一方、「縁起によってものが生ずる」と龍樹が言う時、それは縁起の理法すなわち真理によって「自性をもたぬものが生ずる」という意味であり、その際のヴェクトルは「聖なるもの」から「俗なるもの」に向かっていて、その運動量は真理に触れたものに対して真理（「聖なるもの」）が与える、と考えられる。

第一のヴェクトルは比較的ゆるやかな動きを有しており、『中論』におけるこの過程では論理的整合性が論議のすみずみに至るまで追求される。しかし「俗なるもの」が「聖なるもの」に触れる瞬間、そして同時に第二のヴェクトルである「俗なるものの聖化」がおこる瞬間は、宗教的な目覚めの瞬間であり、まさに「論理を越えて」いる。龍樹はそこでの様相を仮説によって説きはするが、第一のヴェクトルにおける論理の積み重ねとは対照的に、ここでの龍樹は言葉少なである。

龍樹は明らかに言葉（世界）の考察から始めて、言葉を、世界を聖化する道程を語ることに多くの努力を払っている。

『中論』の論理について、最初から超論理的なのだ、と誤解すること、いわゆる「実相論」を非常に通俗化して受け取って否定の契機なしに「俗なるもの」に安住する態度、あるいは「聖なるもの」と「俗なるもの」をやはり安易に重ねて相反するものの合一を強調する傾向の存在したこと、それらはすべてこの二方向のヴェクトルのあり様

を正確に見極めれば避けられる誤りであったと思われる。空性とか縁起とかの中心概念に龍樹が与えているダイナミックな意味も、二方向のヴェクトルの上に立って考えると、より明らかに見えてくるのである。そして『中論』の論理に対するさまざまな誤解の源泉のひとつは、『中論』における二種の否定、すなわち、命題の否定と名辞の否定が混同して受け取られているることにあるのではないか、と気づいたのも『中論』が論理的整合性を目ざして書かれているものだということを前提にしながら、できる限り文章に即して読み進んだ結果であった。

論理学的諸法則を重視し、それに即してあくまでそれに依拠しつつ、言語的展開（プラパンチャ）（戯論）そのものを否定しようとする行為こそが「俗なるもの」を聖化するエネルギーを生み、空性をとらえる直観を可能にするのだ、と『中論』における龍樹の言葉に対する厳密な態度から納得できた。神という存在なしで行われる現象世界の聖化は、龍樹の場合、そのように言葉が言葉の自己否定を通じてそれ自身の聖化を目ざすというかたちで行われる。このような観点で言葉ととりくんだ龍樹の努力をあとづけることが本書の目的である。

本書の第一章の前半（第一—三節）は、『中論』の歴史的位置づけ、とりわけインド論理学史上における位置づけと、『中論』を考察するためのいくつかの視座を求める作業にあてられる。第一章の後半（第四—五節）は、『中論』における「俗なるもの」から「聖なるもの」への歩み（宗教実践の過程）の基本的な様相を把えようとする試みである。龍樹があらゆる否定の根本とした言語的展開の否定、「俗なるもの」から「聖なるもの」への歩みを支え、その頂点において第二のヴェクトルをつくり出すものである言語的展開の否定については特に詳しく考察した。『中論』の各章を概観し、そこに含まれている命題を文章論的に追跡し、その過程によって『中論』の論理的方法を浮かびあがらせようとする作業が第二章の内容をなしている。第三章は、「俗なるものの聖化」の様相を把えるための試みと、『中論』を受け継ぐ中観派の二派、帰謬論証派と自立論証派を主としてその論理の側面から概観す

ることにあてられる。第四章では、『中論』の論議の基本的パターンを示す二章の実際に触れつつ、中観自立論証派の継承のあり方をも同時に確認するために、清弁著『智恵のともしび』（チベット語訳）二章の和訳・解説を行いたい。

第一章　龍樹における「聖なるもの」と「俗なるもの」

第一節　龍樹の『中論』の歴史的背景と問題の所在

一

大乗仏教は、紀元前一世紀から紀元後一世紀までの間に、アビダルマ仏教をはじめとする従来の保守的な仏教に対する一大改革運動の中から生まれた。主として出家僧によって担われた「スコラ哲学的な」アビダルマ仏教に対し、在家信者の精神的救済をも考慮に入れた、より幅広い救済を目ざした大乗仏教がおこったのである。その中で『八千頌般若経』、『法華経』などの初期大乗経典が生まれた。諸行無常という初期仏教以来の立場を受け継ぎながらも、構造を有する有的なものとして世界を説明しようとしたアビダルマ仏教の方法に対し、大乗教は独特な方法で世界の非実在性を主張した。初期般若経典に初めて論理的説明を与えた龍樹（ナーガールジュナ Nāgārjuna 一五〇―二五〇あるいは一〇〇―二〇〇）は、初期大乗仏教に明確な理論的モデルを与え、大乗仏教の礎をつくった人である。彼の論述の仕方には独特のものがあり、このことが従来龍樹の思想に対して実にさまざまな解釈を生んできたことの大きな理由であろう。龍樹の論議には後の論理学者ディグナーガ（陳那 Dignāga 四八〇―五四〇）の体系に

おけるような推論式はまだ見られないが、彼はあくまで論理的に世界の非実在性を主張する。彼の態度は究極的には論理あるいは言葉を越えた一種の直観を体得しようとするものではあったが、まさに人知を尽くして彼はその究極的なものを言葉によって追い求めた。言葉あるいは論理にあくまで忠実であろうとするそのような態度は、またインド精神の根底に常に存在してきたものである。

初期大乗仏教思想を代表する初期般若経の主張はショッキングなものであった。というのは、日常の論理とは全く異なることを初期般若経の編纂者たちは述べ始めたからである。彼らが好んで用いたそのような表現の一つが「色は空なるものである」（*rūpaṃ śūnyatā*）であった。「色は空性である」（*rūpaṃ śūnyatā*）という表現も用いられたが、今はその違いを問題にしないでおこう。ともあれ「色」とは、色かたちあるもののことであるが、ここではさらに「迷い」の世界すなわち「俗なる」世界を指し、「空［なるもの］」（あるいは空性）とは「悟り」の世界すなわち「聖なる」世界を指している。もっともこの「色」は「身心の構成要素」（五蘊）の第一を指しているのであり、第二—第五要素である受（感受）、想（単純観念）、行（意欲、心的慣性）および識（認識）のそれぞれも「空である」と述べられる。つまり、身心という世界は空である、と主張されるのである。この場合、「迷い」と「悟り」以外の第三者の存在は許されていない。ゆえに、「色は空である」という表現は表面的には「AはBである」ということを述べているかのように思われるけれども、実は「色は色以外のものである」すなわち「AはAではない」という意味のことを言っていると理解できる。

しかし、ここで私は大乗仏教の思想家たちがすべて「AはAではない」という命題を自らの思想の根幹に据えたと主張しているのではない。むしろその逆である。たしかに般若経典類をはじめとして仏教の典籍の中には「AはAではない」あるいは「Aは非Aである」と形式化できる表現は散見されるが、だからと言ってそれが大乗仏教の

本質を物語るとは思われない。
「Aは非Aである」ということは日常の世界ではありえないし、日常的あるいは形式論理学的思考がそれを許しはしないことを大乗仏教徒たちはよく知っていた。もっとも、『金剛般若経』の編者たちは彼らなりにこの矛盾的表現に対する弁証を考えていたと思われる。[1] それにしても彼らが「Aは非Aである」という表現に見られる矛盾――たとえそれがみせかけの矛盾であるにせよ――を効果的に用いようとしていたことは事実であろう。色と空とが矛盾の関係にあることを大乗仏教徒自身認めている。にもかかわらず、「Aは非Aである」ということが日常の言語活動においてはありえないからこそ、なおさら彼らはそのような表現を用いたのである。それは絶対的真理の世界つまり悟りの世界が言語を拒否しているという考えの彼ら、つまり『金剛般若経』の編者たちの日常的言語による表現なのであった。真理が言語を拒否しているということも言語によって語られねばならないと、少なくとも彼らは考えた。人間には一つの言語が許されているのみであって、絶対的真理そのものを語る言語が日常的言語の他に許されているわけではない。
「迷いと悟り」は、「人と神」、「俗なるものと聖なるもの」などと同様に、宗教に常に存在する「二つの極」である。これらの二極は相反するものであり、いわばAと非Aである。しかし同時に、二極間には交わりが可能であり、時として二極は全く同一のものとなること、つまり俗なるものの「聖化」が可能であること、が宗教の存立の必要条件である。この交わり、あるいは同一性をいかに成立せしめるかが、すべての宗教の問題である。
相反するものの同一たること、これが大乗仏教の根本精神となった。その精神が「Aは非Aである」というように論理学者に弁証の必要を感じさせるような形で表現されていたために、後の仏教思想家たちがこのような表現の内容を「論理学」と呼ぶべき領域において取り上げたのである。「Aは非Aである」をいかに論証するかが大乗仏

教思想家たちの任務であったといっても過言ではない。ここで仏教徒たちは哲学、宗教に普遍的な困難の前に立っていた。すなわち、言葉の中にあくまで留まって世界と人間の実践過程を弁証するのか、あるいは、言葉という世界をはやばやと拒否し、一種の直観の中へと身を投ずるのかという選択を迫られたのである。

大乗仏教に理論的モデルを与えたと言われる龍樹は、実は「色は空である」という表現は用いていない。彼は世界の非実在性を主張する際の論拠として「相反するものの同一」の論理を駆使するのであるが、「色は空である」というしいわば核心のテーゼは、注意深く避けているようにさえ見える。般若経の精神を受け継ぎ、その精神を解説しようとした龍樹のこうした態度は彼の『中論』を研究する際、留意せねばならぬ点である。

宗教的真理が逆説あるいは「みせかけの論理的矛盾」によってのみ示されうるものだと言うことはできない。なるほど「Aは非Aである」と一応形式化できるような表現を初期の大乗仏教徒の一部が用いたということは事実である。他にも形式論理の基本的原則に従っていないのではないかと思わせるような表現形式は仏教文献のあちこちに見られる。しかし、だからと言って、「仏教的真理は日常の言葉では表現されず、逆説的表現あるいは矛盾的表現によって示される」ということにはならない。われわれは、文化的伝統、宗派等が言葉に対してどのような態度を採ってきたかを、まずそれぞれの場合に即して知らねばならない。

このような観点からすれば、龍樹の叙述の進め方は明らかに般若経とは異なっていたと言うことができる。龍樹は自らのシステムの中で究極的真理を指し示す際に、逆説的表現に対してはすこぶる用心深い。もしも「Aは非Aである」というようなタイプの表現を彼のシステムの説明のために肯定的に用いるならば、彼は自らの手で世界としての言葉を作動不可能にしてしまうことを知っていたのであろう。「Aは非Aである」という言葉はそれ以上の対話を不可能にしてしまう。対話のできなくなったところに知の構築はない。知の破壊を龍樹が目ざしたことは事

実である。が、問題はどのような手順で知を否定するかである。いずれにせよ、「Aは非Aである」とは、危険な表現である。龍樹はそのような危険を犯そうとはしなかった。
もっとも龍樹自身、真実が究極的には言葉によって表現できないものであることは十分承知していた。問題はその究極的なものに向かってどのような態度を採り続けるかということなのである。

二

鳩摩羅什あるいは羅什（クマーラジーヴァ Kumārajīva）が四〇二年から十一年間にわたって翻訳した七四部の仏典の中に、『中論』註としての青目（しょうもく）Piṅgala 著『中論』、龍樹のものとされる『十住毘婆沙論』などとともに『龍樹菩薩伝』（『大正蔵』五〇巻）が含まれていた。この伝記がどれほど史実を踏まえているかは定かではない一方、また、それは羅什自身の手になるものである可能性もないではないが、現在われわれの手に残されている龍樹伝の中で最も古いものであり、この書によって龍樹の生涯が中国で広く知られるようになったのは事実である。われわれの知る他の伝記、例えば『付法蔵因縁伝』（『大正蔵』五〇巻）も先述の書に基づいたものである。
龍樹の故郷はヴァイダルバ Vaidarbha（今日の中インドのベーラール Berār）であると言われる。彼は生涯の大部分を南インドのアンドラ王朝のもとで過ごしたと思われ、そこでシャータヴァーハナ Śātavāhana 家の末期の王の一人から恩恵を受け、その友人であった、と伝えられている。そして、生涯最後の日々にはクリシュナー Kṛṣṇā（あるいはキツナ Kistna）川の岸に住んだ、と言われている。(2) また、龍樹の修行、実践のあり方については次のように言われている。龍樹は初め山上の仏塔にこもって小乗の経典をすべて学び、ヒマーラヤに入って一老比丘より大乗仏典を授かり、その後ナーガ Nāga（龍）族の宮殿に導かれて多くの大乗教典を学んだ。そして、真理

を悟り、南インドで仏教を興隆させた、という。[3] 若い頃しばしば王宮に忍びこんで婦女を誘惑したという伝承は英雄伝記につきものの脚色であろうが、僧院で学習と修道に専念していた僧たちとは対照的な、行動的で激情的な人物を思い浮かばせる。

仏教は、土着的要素との結びつきが弱い出発のためであろうか、強大な中央集権国家の誕生ごとに飛躍的に発展した。原始仏教の興隆の後、マウリア王朝（紀元前三二七―一八〇頃）の時期には仏教は近隣諸国へ流れ出るほどの勢いを示した。龍樹の時代は北インドにクシャーン王朝、南インドではアンドラ王朝が隆盛を誇っていた。龍樹がアンドラ王朝の支持をある程度得ていたことは、伝記からも、『宝行王正論』の存在からも推定される。クシャーン朝のカニシカ王は、仏教に帰依していたのではなく、単なる援助者にすぎず、しかも保護の対象は、アビダルマ仏教をはじめとする保守派仏教が中心であった。[4] それにしても龍樹がヒマーラヤ地方で大乗仏典を授けられたとする伝承の背後に、社会的安定の中で、さまざまな仏教流派が理論整備に努力し、その中で、清新な理論をもつ宗教運動が次第に力を増してくる様相を想像することができる。大乗仏教の成長の一つの華としてのディグナーガの仏教論理学はグプタ王朝（三二〇―六〇〇）下の成立であった。

龍樹に帰せられた論書は実に多いが、諸学者が真作と一応認めているのは以下のものである。[5]

（1）『中論』*Mūlamadhyamakakārikā*（サンスクリット本、チベット訳、漢訳が現存）

（2）『六十頌如理論』*Yuktiṣaṣṭikā*（チベット訳、漢訳が現存）

（3）『空七十論』*Śūnyatāsaptati*（チベット訳が現存）

（4）『廻諍論』*Vigrahavyāvartanī*（サンスクリット本、チベット訳、漢訳が現存）

（5）『ヴァイダルヤ論』*Vaidalyaprakaraṇa*（チベット訳が現存）

（6）『宝行王正論』*Ratnāvalī*（サンスクリット断片、チベット訳、漢訳が現存）
（7）『勧誡王頌』*Suhṛllekha*（チベット訳、漢訳が現存）
（8）『四讃歌』*Catuḥstava*（サンスクリット断片、チベット訳が現存）
（9）『大乗破有論』*Bhavasaṃkrānti*（チベット訳、漢訳が現存）
（10）『菩提資糧論』（漢訳が現存）

その他に漢訳のみに残っている『十住毘婆沙論』、『大智度論』、『十二門論』なども彼の著作と言われてきた。しかし後の二作は特にその信憑性が疑問視されている。

『中論』（または『中論頌』）は、龍樹の思想の根幹を総括的に表わすものとして、彼の主著と見なされている。『中論』は約四五〇偈よりなり、二七の章に分かれている。個々の章はそれぞれ前後の章と一応関係のないトピックを扱っており、全体が順を追って一つのテーマを追求しているのではないような印象を与える。しかし仔細に検討すれば、『中論』がテーマの上でも論述の方法においても首尾一貫した態度を貫いていることがわかる。『中論』が般若経などの経典に理論的なモデルを与えたものである、という点は研究者たちの一般的理解となってきているが、そのモデルがいかなる構造をもつものかについての詳しい論究はこれまでまだ行われていない。『中論』は宗教の書として何を主張しているのか、という問題については、しばしば論議されてきた。本書は『中論』が宗教の書であるという仮説に立っているのであるが、その仮説を「龍樹に即して明確に」論ずるためには、まず『中論』の理論的構造を明らかにしつつ、龍樹の言葉を正確に受けとることが必要であろう。それは単に「論述と内容は一体のもの」であるゆえ必要なのではなく、龍樹がここで首尾一貫して言葉を対象とし、言葉を手段として語っているからである。

龍樹が『中論』でどのように彼の「空の思想」を展開しているか、それを論理的に考察し解明したい、というのが本書の第一の目的である。「龍樹は、般若経があるいは物語によって、あるいはもどかしげな繰り返しによって指し示そうとしていた「空の世界」に論理を与えた(6)」のだ、と言われるその論理をできる限り明らかな形で受け取り、そのことによって、これまで以上に『中論』の思想を正確に受け取ることを目ざしたい。同時にわれわれは『中論』の思想をひろく思想一般、特に宗教思想の中に位置づけ、それがどのような宗教的特徴をもつ思想であるかを知りたいと思う。『中論』を概括的に俯瞰するためのみならず、その内容を宗教学一般の幅広い立場から、明確に浮かびあがらせるためにも、考察のさまざまな視点を、いくつかの「思想の水平」へ集約しておく必要があるであろう。第二節および第三節はそのための作業である。

三

龍樹の後継者たちは『中論』に対する数多くの註釈書を著わした。他の学派における場合と同様、インド中観派の歴史、少なくとも中期中観派の七世紀までの歴史は、『中論』に対する註釈書の歴史であると言ってさしつかえないであろう。

龍樹の弟子にアーリヤデーヴァ（Āryadeva 聖提婆）がいたと伝えられている。彼の著作『百論』、『百字論』および『四百論』は、『中論』註ではないが、『中論』における論法とよく似た論法がそれらの著作の中で用いられている。彼の生涯に関しては、「他学派をあまりに激しく論難したために、他学派の者たちから殺された」というような伝説が伝えられているのみである。彼は『中論』と同様の問題を彼独特の強烈な批判的態度で扱ってはいるが、龍樹の思想には見られなかったような新しいものを導入したわけではなかった。

アーリヤデーヴァの後継者にラーフラバドラ（Rāhulabhadra 羅睺羅二〇〇―三〇〇頃）やナーガボーディ（Nāgabodhi 龍智、二〇〇―三〇〇頃）がいたと伝えられているが、彼らの思想がどのようなものであったのかは今日不明である。アーリヤデーヴァを含むこの三人は『中論』の註釈書を残してはいない。現在われわれに残された最も古い『中論』註は、『無畏註』*Akutobhaya* であり、チベット訳のみが現存する。なお、現在のチベット大蔵経では、これは龍樹の自註とされているが、そのように断定するには疑問の余地がある。

次に古い『中論』註が青目の手になるものであり、羅什により『中論』として漢訳されたが、サンスクリットのテキストは失われ、チベット語には訳されなかったと思われる。青目が龍樹のどのような後継者たちから『中論』を学んだかは明らかではないが、『無畏註』のチベット訳と羅什訳『中論』を較べるかぎり、両者の叙述の仕方はしばしば酷似しており、青目が『無畏註』を見ていたことは容易に推察できる。ともかく、近代までの中国および日本においては、この青目註羅什訳『中論』が龍樹の思想を知るための最も重要なテキストであった。

大乗仏教による改革運動を経験したアビダルマ仏教は、青目の時代には教学を整備し、スコラ的な教義体系をつくりあげていた。世親 Vasubandhu はこの体系を『阿毘達磨倶舎論』*Abhidarmakośa* としてまとめたが、一方で世親は唯識教学の大成者の一人でもあった。唯識は、実在論的立場と対立する学派であり、龍樹の「空の思想」や般若経のそれと密接な関係にあった。世親と共に唯識の教学を大成した世親の兄無着 Asaṅga は『中論』の綱要書『順中論』を著わした。これは無着の唯識的立場を反映させた概要書であるが、瞿曇般若流支による漢訳のみが残されている。(7)

ところで、五世紀末から六世紀前半の人物と推定される仏護 Buddhapālita による『中論』註は、確固とした哲学的態度を貫いており、『中論』諸註の歴史の中で画期的なものであった。彼の立場は後に月称 Candrakīrti によ

って継承され、後世、彼の哲学的態度に因んで「帰謬論証派」(プラーサンギカ Prāsaṅgika) と呼ばれるようになった。仏護の年代と仏教論理学の大成者ディグナーガのそれとは重なる部分があった可能性はあるが、仏護の『中論』註は、仏護がディグナーガの論理学の体系は無論のこと、その存在をも知らなかったと思わせる。また、仏護の『中論』註の叙述の仕方は『無畏註』や青目註としばしば似ている。なお、仏護の著作としては、『中論』註(チベット訳のみ現存)[8]の他には、玄奘訳の『大乗広百論釈論』が残されている。

ディグナーガの論理体系が確立されると仏教徒たちはその体系を無視することはできなくなった。中観派の中にも空の思想をディグナーガの体系に述べられている推論式を用いて論証しようとする者が現われた。六世紀中葉に活躍した清弁 Bhāvaviveka (五七〇頃没) である。彼は仏護の方法を批判しながら、自立的な論証式によって空性を証明しようとしており、彼は後世「自立論証派」(スヴァータントリカ Svātantrika) の祖と呼ばれるに至った。このような立場によって書かれた彼の『中論』註は『智恵のともしび』*Prajñāpradīpa* と呼ばれる大部な著作である[9]。波羅頗蜜多羅による漢訳『般若灯論』が残されているが[10]、理解しにくい箇所が多いためか、中国および日本ではそれほど用いられなかった。清弁はまた当時の仏教以外の諸学派の学説にも通じており、インド哲学史において最初の諸学派説の綱要書とも言うべき『中論心頌』*Madhyamakahṛdayakārikā* およびそれに対する自註『思択焔』*Tarkajvālā* を著わした。他に、玄奘による漢訳のみが残っている『大乗掌珍論』がある。

空性を論式によって証明しようという清弁の方法には中観派の中でも批判がおこった。七世紀の中葉の月称は仏護の『中論』註の方法を受け継ぎ、『中論』註『明らかな言葉』*Prasannapadā* を著わし[11]、清弁の「自立論証派」を批判した。月称はディグナーガの論理体系を知っていたが、清弁が陥らざるを得なかった矛盾を目前にして論理に訣別を告げた。彼の方法は自分自身で主張を設定せずもっぱら相手側の主張の矛盾を帰謬法によってつくというも

のであった。

以上のように、インド人の手になる『中論』註が数点残されているが、本書は主として『中論』それ自体の論議の考察に関わっている。もっとも第三章第五節および第四章は仏護、月称および清弁の『中論』解釈に関わってはいるが、この部分は『中論』の論議が後世どのように解釈されはじめるのかその方向を示そうとしたものである。ただ、龍樹の独創性に較べて、清弁や月称に至る後継者たちが師龍樹を乗り越えるほどの画期的な思想的飛躍を遂げたと言うことはできないと思う。それぞれの註釈者たちはそれぞれの置かれた歴史的状況の中で『中論』を註釈し、かつ独立の著作も著わした。しかし、アビダルマ仏教を批判して、独特な立場を打ち出した龍樹と較べるならば、かの後継者たちは龍樹の思想の傘の中から外に出ることはなかった。

ところで、龍樹は中観派の祖であるばかりでなく、「八宗の祖」と言われてきた。龍樹のインド大乗仏教における位置を考えるとき、龍樹の思想と浄土教および密教との関係は注目すべきである。つまり、浄土教と密教とはそれぞれ異なった角度からではあるが、龍樹の思想からその基礎を引き出しているからである。浄土教や密教に指針を与えることのできた龍樹の思想とは、言うまでもなく、彼の『中論』に説かれてあったもの、すなわち、「空と縁起の思想」に他ならない。本書は主として『中論』の思想、特にその論議形態の分析に関わるのではあるが、龍樹の思想のインド大乗仏教における位置を思うとき、われわれは龍樹の思想の考察を宗教思想一般における位置づけから始めたいと思う。

註

(1)『金剛般若経』には、「Aは a-A(非A)である。ゆえにそれはAといわれる」と形式化できる表現が幾度も現われる。鈴木大拙氏がこの種の表現の中に特殊な論理が存在すると考えて、それを「即非の論理」と名づけたこ

とはよく知られている。氏は、仏教の中には形式論理学の基本的法則に従わない、あるいは、それを越えている特殊な論理があり、このことが仏教の性格の重要な部分を物語っていると考えた。幾人かの研究者はこのような鈴木大拙氏の考え方に従ってきた。

しかし、『金剛般若経』のかの表現は鈴木大拙氏の考えるように形式論理学の基本法則に従わないものなのであろうか。私にはそうは思われない。氏の解釈では否定辞“*a-*”の意味の採り方に問題があったと思われる。そもそも仏教の論議は基本的には形式論理の基本法則に従っている。少なくとも、逆説が仏教の本質を語っているということはない。

確かに『金剛般若経』には「Aは非Aである」と形式化できるように思われる表現が幾度も現われる。例えば、次のものはその典型である。

例1、「如来によって説かれた智恵完成（般若波羅蜜）は非智恵完成である」と如来によって説かれている。ゆえに、智恵完成といわれる［中村：71、渡辺：37、Müller：28－29］。

表現形式に関する限りは、この例1の命題における否定辞“*a-*”の付いた複合語“*a-A*”は、「Aならざるもの」を意味するかのようだ。だが、『金剛般若経』では、『中論』などにおけると同様に、かの“*a-*”という否定辞は、（　）ならざるものを意味することもある一方で、「非存在の（　）」をも意味する。今の場合は、後にみるように、後者の意味である。そうだとすれば、「〈智恵完成〉は〈智恵完成〉ではない」と訳すことは正しくない。

「Aは非Aである」という命題において、論議領域が一切であって「非A」がAの補集合を意味するならば、この命題は、「もしもxがAに属するものならば、xはnon-Aに属する」を意味することとなる。もしもこれが『金剛般若経』の言わんとすることであれば、鈴木大拙氏の言うようにこの経典は形式論理に従わない、あるいは、それを越えた論理を有すると言えるであろう。ところで、論議領域が一切であるならば、「非A」とは、A以外のすべてのものを意味するのであるから、例1にみられる『金剛般若経』の命題は、「智恵完成は、世界（一切）のなかで智恵完成以外のもの、すなわち、犬、大理石、花等である」というようなことを言っていることになる。そのようなことを『金剛般若経』が言っているとは考えられない。少なくとも他の解釈の道を見つけるべく努力すべきであろう。

『金剛般若経』には、数え方にもよるが、かの逆説的な表現が約三〇回現われる。そのすべてにおいて「（　）は*a-*（　）である」というように、否定は複合語の中に含まれる否定辞“*a-*”によってなされるのであって、「（　）は

（ ）ではない(*na*)」というように命題全体を否定する否定辞“*na*”によってなされていることはない。

「( )」非という表現を用いる場合、われわれは一般にはその論議領域を全宇宙であると考えている。しかし、『金剛般若経』の“*a*-( )”という複合語の場合には、全宇宙が論議領域ではないことが多い。例えば、例1の場合の論議領域は、全宇宙ではなくて、智恵完成である。したがって、否定辞“*a*-”は、例1においては全宇宙が論議領域である場合の智恵完成の補集合を意味するのではなくて、智恵完成という論議領域の中で、智恵完成の存在の仕方あるいは様相を語るのである。このような否定辞“*a*-”の意味機能は例2の中でより一層明らかである。

例2、存在する想（*bhūta-saṃjñā*）は非存在の想（*abhūta-saṃjñā*）である。それゆえに、如来は存在する想、存在する想といわれる［中村：75、渡辺：40、Müller：30］。

漢訳（羅什訳）では、「是実相者則是非想。是故如来説名実相」とあり、“*bhūta*”という語は「実」と訳されている。一方、“*a-bhūta*”は「非」という一語によって訳されているが、本来は「非実」とでもあるべきであろう。“*a-bhūta-saṃjñā*”の“*a*-”は、*bhūta*を否定しており、*bhūta-saṃjñā*を否定していない。またこの“*bhūta*”は「存在する」という意味の、「想」にかかる限定詞であって、「真実である」という想の内容を意味しているわけではない。このように例2の“*a-bhūta*”は「存在しない［もの］」を意味するのである。チベット訳では、「存在しない想」（*'du śes ma mchis pa*）とある。また、中央アジア本では、“*a-saṃjñā*”となっており、［中村：144］では「思いのないこと」と訳されている。次の例3に見るように、“*a-saṃjñā*”を羅什訳は「非想」と訳している。例3は「ゆえに（ ）といわれる」という部分を欠いているが、われわれの問題と密接に関わっている。

例3、これらの菩薩大士には、法想（*dharma-saṃjñā*）も起こらない。同じように、非［存在の］法想（*a-dharma-saṃjñā*）もない。かつ、スブーティよ、彼らには、想（*saṃjñā*）も起こらず、非［存在の］想（*a-saṃjñā*）も起こらない［中村：51、渡辺：28、Müller：23］。

法想とは、世界の構成要素（法）に関する想念のことである。“*a-dharma-saṃjñā*”とは、世界（一切）における法想（*dharma-saṃjñā*）以外のものを意味するのでもなく、非法（*a-dharma*）すなわち、法に従わないものに関する想念を意味するものでもない。この場合の“*a*-”は例1、2の場合と同様、「非存在の［もの］」を意味する。例3では、法が実在するものと非存在のものとに補

集合的に分割されている。

このようにして、例3の前半は、「菩薩たちには、実在の法に関する想もなく、非存在の法に関する想もない。つまり、彼らにはいかなる法に関する想もない」ということを意味する。あるもの(*x*)の領域(D)を補集合的に分けて、つまり、Aと非Aとの和がDであるように分割して、かのもの(*x*)がそのいずれの領域にも見あたらないと主張するこのような論法は『中論』においてはしばしば現われる。ちなみに、『中論』では「( )は*a*-( )である。ゆえに( )といわれる」という形式の命題は現われない。

例3の後半における"*saṃjñā*"(想)と"*a-saṃjñā*"(非想)に関しても同様に考えることができる。つまり、この場合の"*saṃjñā*"は実在の想を、"*a-saṃjñā*"は非存在の想を意味する。この両者は、それぞれ例2における実在の想(*bhūta-saṃjñā*)と非実在の想(*a-bhūta-saṃjñā*)と同じものであることは明らかである。

例3の命題と同種の構造の命題を含んでおり、かつ、例1および2と同様に『金剛般若経』のいわゆる逆説の典型として次の例4を見てみよう。

例4、自体(*atma-bhāva* 体)は存在(*bhāva* 有体)でもなく非存在(*a-bhāva* 無体)でもない。ゆえに、自体といわれる[中村:67、渡辺:35、Müller:27]。

この命題は「DはAでもなく非Aでもない。ゆえにDといわれる」と形式化できる。この場合、Aと非Aとの和、すなわち、存在の領域と非存在の領域との和は一切の領域である。自体は存在と非存在のどちらの領域にも属さないゆえに、「空なるもの」(非存在のもの)である。それゆえに、「自体」という言葉によって表現される、と例4は主張する。実在しないものを言葉によって名づけ、いわば記号の集積としての世界を成立せしめるというのは、空思想の根本である。ここでは「自体は非自体である。ゆえに自体といわれる」と述べられていないことに注意すべきだ。だが、例4の内容は「自体は非自体である」云々と述べられた場合と結局は同じである。というのは、「存在(有体)でもなく非存在(無体)でもない」とは、「非自体である」すなわち非存在である。と言うに等しいからである。このように考えるならば、『金剛般若経』に特有ないわゆる逆説の構造は「Aは非Aである。ゆえにAといわれる」と表現できる一方、「Aは非存在である。ゆえにAといわれる」とも表現できる。事実このような表現は『金剛般若経』にはしばしば現われる。例えば、次の例をみてみよう。

例5、阿羅漢というものはない。ゆえに阿羅漢といわれる[中村:61、渡辺:33、Müller:26]。

例5の命題は、「Aは存在しない。ゆえにAといわれる」というように形式化できる。あるもの（x）は日常の言葉の次元においては「Aである」と考えられているが、究極的な立場においては、つまり、空の立場においては、かのもの（x）は存在しないのである。しかし、空とはなんら活動のない虚無というわけではない。もの（x）が存在しないからこそ、言葉があり、活動があり得るというのが、『金剛般若経』や『中論』の立場である。「存在するもの」とは、空思想の立場のものにとっては、変化を許さず、他者との関係を持つこともできないような、したがって、活動も有しえないような「堅きもの」を意味する。このようにして、xは存在しないがゆえに、言葉によって「Aである」と表現されるのである。

　このように『金剛般若経』に見られるいわゆる逆説的表現である「Aは非Aである。ゆえにAである」は「Aは非存在である。ゆえに言葉によってAと表現される」を意味しているのである。「Aは非Aである」という場合の論議領域はAであり、一切ではない。したがって、「Aは非Aである」とは、「Aとして存在するものであると考えられているものは、実際には非存在なるものである」ということを意味し、「AはA以外のものである」を意味しない。このように考えるならば、『金剛般若経』に特殊な論理が存在すると考える必要はまったくない。

註（1）の文献

　［中村：71］中村元・紀野一義『般若心経・金剛般若経』岩波書店　一九六〇　七一頁、［渡辺：37］渡辺照宏『金剛般若経』（『渡辺照宏著作集』第六巻所収）筑摩書房　一九八二　三七頁、［Müller：28］*Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra*, ed. by Max Müller, *Anecdota Oxoniensia*, Aryan series, vol. 1, 1881, p. 28.

（2）Frauvallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Akademie-Verlag, Berlin, 1956, p. 170.

（3）『龍樹菩薩伝』（『大正蔵』五〇巻　一八五―一八六頁）。

（4）中村元『インド思想史』（第二版）岩波書店　一九六八　一一四頁。

（5）梶山雄一・瓜生津隆真『龍樹論集』『大乗仏典14』中央公論社　一九七四　四二一―四二二頁。

（6）同　四一九頁。

（7）『大正蔵』三〇巻　三九―五〇頁。

（8）『影印北京版西蔵大蔵経』（*TTP*）（五二四二番）九五巻　七三―一二九頁。『デルゲ版チベット大蔵経論書部』中観部　一巻　七九―一四一頁（『東北目録』三八四二番）。

（9）『影印北京版西蔵大蔵経』（五二五三番）九五巻　一五

三－二六二頁。『デルゲ版チベット大蔵経論書部』中観部　二巻　一三－一三〇頁（『東北目録』三八五三番）。

（10）『大正蔵』三〇巻　五一－一三六頁。

（11）Louis de la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, St.-Pétersbourg, 1913(*PP*).『影印北京版西蔵大蔵経』（五二六〇番）九八巻　一－九二頁。『デルゲ版チベット大蔵経論書部』中観部　七巻　一－九二頁（『東北目録』三八六〇番）。

第二節　龍樹の思想の宗教的構造

一

いかなる宗教も「聖なるもの」と「俗なるもの」という二つの極をその構造の一つの「軸」としている。この場合、「二つの極」とは相互に関係のない、固定された二点を意味するのではなく、両者の間には動的な関係が存在する。「二極間の動的な関係（動態）」こそすべての宗教の本質なのである。それぞれの宗教がどのような「二極間の動態」を考えているのか、という問いは宗教の考察のための最も重要な水平であろう。

「二つの極」が遠く離れている例を『旧約聖書』における神と人に見ることができる。この場合には神は、天と地を創ったもの、であり、アダム――「人」を意味する――は、創られたもの、である。どの種族の長も神を自分たちの祖先である、と主張することはできない。神がモーゼに語りかける際にも神は決して姿を現わさない。わずかに「語りかける」ことにおいて交わりが保たれているにすぎない。『新約聖書』においては神は「人の子」として生まれ出る。しかし、インドの宗教におけるように精神集中によって人が神と一体化することはない。キリスト教

においては「聖なるもの」はあくまでも「聖なるもの」であり、「聖なるものを知によって理解することができる」と主張するグノーシス派は異端の徒として退けられてきた。「聖なるもの」は自らを犠(いけにえ)として「否定する」ことにより一方的に「俗なるもの」の中へと自己を顕現させるのである。それは恩寵（grace）による「受肉」である。

インドの宗教では一般に「二つの極は本来は同一である」という側面が強調される。『ウパニシャッド』はこの二極の関係を「お前はそれである」（*tat tvam asi*）と表現した。この文章は一つの極としての宇宙我（ブラフマン）――「それ」と呼ばれている――と他の極である個人我（アートマン）――「お前」と呼ばれている――との本来的同一性を意味している。もっともこの本来的同一性の理解はバラモン思想史において終始同質であったわけではない。それをどのように理解するかをめぐって種々の見解が生まれ、その見解の相違にしたがってヒンドゥー哲学の内部にいくつかの分派が生まれた。仏教における代表的な二つの極、迷いと悟り、人と仏、世俗的真理と最高真理などにおいてもやはり二極の同一性が強調される。仏教は当時、有力であったバラモンの思想に反抗して登場したものであったが、この点に関する限りはバラモン思想と同系列のものであり、キリスト教とは異なるグループに属する。仏教においてもまたバラモン思想の場合と同様の事情でさまざまな分派が成立した。二極の本来的同一性を認めた上で二極の関係をどのように考えているか、という点から仏教を二つの大きな流れに大別することができる。一つは二つの極の間に多くの階梯を設定し、求める極に至るまでには厳しい修練が必要である、とするものであり、他の一つは二極は本来同一であるから、特定の方法によれば長期にわたる修行課程を経なくとも求める極に至ることが可能である、と説くものである。後世の密教のいくつかのタイプには後者の考え方が顕著に現われる。

ところで「聖なるもの」という概念は、この約一世紀の間に多くの研究者によって宗教の研究にとって極めて有効な概念として育て上げられてきた。「聖なるもの」を学的な概念につくり上げることに最も功績あった者はR・

オットーであろう。彼にとって「聖なるもの」とは、「体験の主体が自分自身の無価値を意識する」被造者感情を惹き起こすものであると同時に、「戦慄すべき秘義」、「魅するもの」、「巨怪なるもの」、「崇高なるもの」等の要素を有するものであった。

こうしたオットーの理解は、基本的にはキリスト教的神観に基づいているゆえに、瞑想型のインドの宗教を考察する際にはオットーの抽出した諸要素が最も適切であるか否かは別に吟味されねばならないであろう。もっともオットー自身そのことを自問していたと推定される。『聖なるもの』(一九一七)を出版したとほとんど同時に、あるいはそれ以前に彼はヒンドゥイズム、特にヴィシュヌ教に関する著作を次々と出版している。一九二六年には主著の一つ『西洋と東洋の神秘主義』が出版された。

エリアーデはオットーの宗教史研究における業績を評して「インド・アーリアンの宗教思想とセムの宗教思想、東方型の神秘論と西方型の神秘論を調停する役割をすでに課していたということは充分ありうることだ」と述べている。(1) オットーの「聖なるもの」という概念は、主著『聖なるもの』において『旧約聖書』の神をモデルにして生まれたものではあったが、ヒンドゥイズムや仏教の研究に対しても学的概念として適用され得る可能性を有していると思われる。

もっとも今日われわれが「聖なるもの」と「俗なるもの」という二つの概念を対にして用いる場合には、オットーの「聖なるもの」よりもいっそう広義に用いている。オットーの影響を受け、この二つの概念を対に用いて、宗教をこの二概念の指し示すものの相関関係において把握することに成功したのはエリアーデであった。彼はその著『聖と俗』の冒頭においてオットーの『聖なるもの』が「聖なるもの」の非合理的側面を重要視しすぎていることを指摘し、「われわれはまた別の途を歩む」と述べる。(2)

彼は、「聖なるものの定義は、まずそれが俗なるものの対照を成すということに始まる」とした上で、「聖なるもののはみずから顕われる」と述べる。エリアーデによれば、この聖なるものの顕われ（聖性顕現、聖体示現）こそ、宗教の「最も原始的なものから高度に発達したものまで」共通に見出される、宗教の「公約数」すなわち本質なのである。聖性顕現は常に「俗なるもの」において行われる。このようにして、エリアーデにとって宗教とは「聖なるもの」が「俗なるもの」において顕現することである。

R・カイヨワもまた宗教の根底には「聖なるもの」と「俗なるもの」との区別が存すると考える。彼はその著書『人間と聖なるもの』を次のような言葉ではじめる。「世界中のあらゆる宗教上の概念は、暗黙のうちに聖なるものと俗なるものとの区別を意味するものであり（中略）実際、宗教に関して提起されたなんらかの定義は、それが無条件にあてはめられる場合には、この聖なるものと俗なるものの対立関係を包括するという事実に注目しなければならない」[3]。カイヨワにとって、「聖なるもの」の体験は、人間と「聖なるもの」の諸関係の総体として現われる。つまり、「聖なるもの」はその特性として、ある事物（祭具など）、ある人間（王や僧侶）、ある空間（寺院や宮殿）、ある時間（祭りの日など）などに帰属している。

エリアーデは、太陽、星、山、川、樹木等々、動物や人間の身体など、あらゆる事物は聖性顕現の「場」となり得るのであって、石や木が「聖なるもの」の力を帯びるのは、石そのものに「聖なる」力があるのではなく、人間の行為によるのであると考える。エリアーデの主張する行為とは、シンボルを操作する儀礼行為が中心となる。「聖なるもの」と「俗なるもの」の区別が事物そのものの本質に基づいているのではないという点ではエリアーデと理解を一にしたデュルケムは、「聖なるもの」の根底に社会的なものを考える。彼にとって儀礼とは社会の構成員の連帯感を強めると同時に社会全体の蘇生を目的とするものであった。

デュルケム学派に属するモースもまた「聖なるもの」の社会性を強調した。彼は宗教現象とはまさしく社会現象であり、社会現象はまた言語現象と同様に理解できると考えた。社会の構成員にとって言語とは、その社会の中に生まれたその時点から、すでに所与のものとして存在する。いかなる人もある社会の中で習得する場合、あるいは習得した後使用する場合であっても、言語はすでに統一体として機能している「意味内容部」に働きかける「意味作用部」としての個体の行為である。宗教行為もまた、個体が属する集団において歴史的に形成されてきた「聖なるもの」および「俗なるもの」に関する「約束事」の情報を収めた集積回路の上を走りぬける個々の情報として理解することができる。(4)

二

エリアーデにおける「聖なるもの」と「俗なるもの」の相関関係における把握、デュルケム、モースにおけるそれらの社会的、歴史的理解は、われわれの考察にとってとりわけ有益なものとなるであろう。ただ、「聖なるもの」と「俗なるもの」の指し示す範囲は、さらに広く把えることが可能である。

「聖なるもの」および「俗なるもの」とは、宗教理解のために設けられた学的概念である。したがって、考察の対象となる宗教形態を育んできた言語が「聖なるもの」と「俗なるもの」と訳すべき単語を有しているとは限らないし、その宗教形態において「聖なるもの」と名づけ得るような恒常的実体の存在が常に認められるわけでもない。「聖なるもの」はわれわれの眼には見ることのできない絶対的な力そのもの、あるいはその力が「受肉」して眼に見ることができるようになったもの、さらには、神が住むと考えられる神社や祭具などのものをも指すのである。つまり「聖なる」力そのもののみならず、その力を付与されたもの——例えば、神像、神社、山や水——をも意味

する。「俗なるもの」とは、「聖なる」力を付与されていないすべてのものである。すなわち、神と区別された人間たちや、われわれが日常において眼にすることのできる自然物や人工物が、「聖なるもの」との関係において、「俗なるもの」と呼ばれる。

「聖なるもの」と「俗なるもの」は、一つの統一体の両極である。この二つは、直流電流の流れる両極に譬えることができよう。プラスの電極やマイナスの電極が単独に作用することはないように、宗教現象という統一体の二極としての「聖なるもの」および「俗なるもの」は、常に両者が一組となって作用する。いかに単純な宗教現象であろうとも、その現象を構成する重要な項としての「二極」の間には、人間の行為の「電流」すなわちエネルギーの移動が存在する。

「極」という言葉によって表現されてはいるが、「宗教における二極」は常に点として表象されるべきものではない。その二極は前に述べた神社や山のようにしばしば広がりのある「磁場」を形成する。

いずれにせよ「宗教における二極」の一方がある個体に意識されたときには、必ずもう一方の存在も意識されている。その個体において一方の存在に関する意識が他方に関する意識を制圧してしまっているという場合もあり得るし、「聖なるもの」と「俗なるもの」との両者とも一つの個体においてほとんど同時に、しかも、激烈な体験の形をとって経験されることもあろう。またある時には、この両者は、使い古して電気のほとんど無くなった電池のように、在るか無きかにしか己の存在の証しを告げないということもあろう。

重要なことは、宗教における二極の相違は、どのような深さにおいてであれ、宗教行為の担い手に意識されていなければならないことである。行為者によって、行為者が属する集団の中ですでに歴史的に形成されている「意味内容部」のコードを通じて、「宗教における二つの極」の間に相違あるいは落差が存在すると理解される時、二極

間には「電流」が流れ、一つの宗教現象が成立するのである。

その電流の強弱、および二極間の落差、すなわち「電圧」は、当然のことながらそれぞれの宗教行為の形態によって異なる。両極間の落差が無となって流れがなくなった時、すなわち、行為者——さらにはその行為者を見守る、あるいは依頼するという形でその行為に参加していた者たちをも含めて——によって両極間の相違が意味をもたなくなった時には、たとえその時点でなお行為が存続していても、いわゆる宗教現象は無となるのである。

もっとも、祭りの行列に加わって歩くというような、ある宗教行為に参加する者たちのすべてに「聖なるもの」と「俗なるもの」の「落差」が意識されることはむしろ稀なことであり、個々の参加者の意識の程度には相違のあるのが一般的である。ある集団の中ですでに歴史的に形成され、保持されてきた、このような宗教行為には、その集団の約束事に従っている限り、例えば、特定の服装で一定の場所をねり歩くというような場合には、個人的には宗教における二つの極の落差を感じなくとも、その祭りの行列は、かの集団の宗教行為として成立する。しかし、そのような行為を、定期的にあるいは不定期的に成立させる幾人かの者たちには、「聖なるもの」と「俗なるもの」の相違が意識されていなければならない。宗教とは、その意識をもった者が何らかの目的をもってする行為の形態なのであるから。

「聖なるもの」と「俗なるもの」とは、人間の行為なくしては意味をもたない。「聖なるもの」と「俗なるもの」との区別を意識した人間の行為によって、この宗教における二つの極の動的関係は可能となる。宗教現象の考察は「聖なるもの」と「俗なるもの」の交わりの考察なのであり、結局は、それは二極の交わりにかかわる人間の行為の考察に他ならない。宗教とは「聖なるもの」と「俗なるもの」との相違を意識した合目的行為の形態であると言えよう。

人間の行為はほとんどが合目的的である。それは「聖なるもの」と「俗なるもの」との相違を意識的に「行為を構成する要素」として組み入れ、それぞれの目的を達成しようとする。さまざまな宗教行為はそれぞれの目的に従い、それぞれの形態で現実世界に対処する。

三

われわれは、旧石器時代から現代に至るまで、またノルウェーやスウェーデンの北欧からアフリカ、インド、そしてアンデス山脈の南端まで、すなわち地球上のあらゆる地点において、実にさまざまな宗教形態に出会う。親鸞の念仏、レーニン廟の前で行われたブレジネフの葬儀、ヒンドゥー教の行者のヨーガ、ネパールの首都カトマンドゥで幾百頭の山羊が捧げられるダサイン祭、等々。マナ（超感覚的、普遍的力）を獲得する目的のために、ある集団において特定の行為が行われるであろうし、長命や無病を願うために、「神々」に花や餅や、時としては血が捧げられる。子供の出生を祝ったり、死者を葬るために、家族あるいは特定の集団において、宗教行為がなされる。罪を贖うために、祈りがなされる場合もあろうし、「聖なるもの」と一体であるという感覚を得るために、非日常的な食物を寺院の中などで食べることもあろう。このように多種多様ないわゆる宗教形態を眼前にすると、それらを「宗教」という一つの名称で呼ぶことがはたして妥当であるか否かという疑問すら生じてくる。しかし、それらの多様な宗教形態の根底には共通の構造が存すると思われる。少なくとも宗教形態の考察の手がかりとして、それらの諸形態を幾つかの型に分類することは必要となろうし、そうすることによって龍樹の宗教思想が宗教一般の構造の中でどこに位置づけられるべきであるのかという見当もつけることが可能であろう。

従来、宗教学者たちはそれぞれの立場から多種多様な宗教を分類することを試みてきた。今日、一般に行われて

いる分類は、宗教を㈠自然人の宗教（あるいは自然宗教）、㈡民族宗教、㈢高等文化宗教（あるいは世界宗教）の三つに分けるものである。㈠の例としては、デュルケムが研究したオーストラリア原住民のトーテミズムや、コドリントンがメラネシアで発見したマナ崇拝などが挙げられる。㈡にはユダヤ教、ヒンドゥー教、神道などが属する。これらの宗教は㈠の場合と同様、特定の教祖が存在するわけではなく、いわば自然発生的にそれぞれの形態の要素が形成される。この型の宗教は、通常は一つの民族の中に留まり、その民族の居住しない地域には伝播しない。㈢には、よく知られているようにキリスト教、仏教、イスラム教が属する。この型の宗教は、ある民族宗教を母胎にして生まれてくることが多い。例えば、キリスト教がユダヤ教を母胎として生まれ、仏教がバラモン教から多くの要素を受け取って生まれたというように。㈢の型の宗教においては、㈡の場合とは異なり、イエス、シャーキャ・ムニ、マホメットというように開祖の存するのが一般的であり、「世界宗教」とも呼ばれるように、異なった民族に伝播している。

もっとも㈢の型の宗教は、実際には㈡の型の宗教と結合した形態において見出される場合が多い。例えば、仏教タントリズムは、「世界宗教」としての特質を失うことなく、しかもインド、さらには仏教の伝播した諸地域における「土着的」要素——これは民族宗教において顕著でありかつ重要なものであるが——を吸収したものである。日本の神道は㈡の型を有すると考えられるが、日本に導入された仏教は神道とさまざまな局面で結びついたことはよく知られている。この現象も㈡の型の宗教と㈢の型の宗教の結合の一例と考えることができる。

以上述べたような宗教の三分法は、今日なおその意義を失ってはいない。しかし、三つの型へ分類する、その根拠を再び問い直さねばならない時期にきていると思われる。「未開」および「高等文化」というような名称から窺うことができるように、先述の分類法は、一種の「進化論」を前提としている。すなわち、科学技術などと同様、

宗教もまた「未開なもの」から「高等なもの」へと進化・発展してきた、という理解がかの三分法の根底には存する。

確かに、歴史的に見て、(一)や(二)の型においては存在しなかったか、あるいはそれほど顕著でなかった要素が、(三)の型の宗教においては最も重要なものとなることは事実である。例えば、シャーキャ・ムニの説いた悟りや、イエスが説いた救いというような個体の精神的救済は、(一)の宗教の場合にはほとんど問題にならないであろうし、(二)の場合にも、ヴェーダ聖典に基づいた儀礼を中心としたバラモン教や、仏教の刺激を受ける以前の神道では、重要な契機ではなかった。もっとも、後世のヒンドゥー教における諸々の宗教思想家たち――例えば、シャンカラやラーマーヌジャー――あるいは仏教に刺激されて自らの教理体系を有するに至った神道においては、個人の精神的救済は、その中心的課題の一つともなった。この意味では、シャンカラやラーマーヌジャの思想は、仏教思想のように南アジア大陸からはるか遠くの地で大きな影響を与えることはなかったが、(三)の型の宗教と共通の要素を多く有していると言えよう。

世界の宗教現象をこのように一連の進化・発展という枠組の中で把えることは歴史的にもある程度正しいことであろうし、将来においても充分意味あることではあろう。だが、進化論への信仰は、しばしば、進化の初段階は「劣っ」ており、最終段階のものが「勝れ」ているという価値評価を生み出す。事実、宗教を「未開人の宗教、民族宗教、高等文化宗教」という三つに分類する方法は、第一のものはまだ未発達のもの、遅れているものであり、第三のものこそが最高のものであるゆえに、人はすべて第三のものへと導かれるべきである、という考え方と結びついたことがあった。だが、果たして宗教は本当にそのような形で「進化・発展」してきたのであろうか。また、もし「世界宗教」に属する人間が「未開人の宗教」を劣ったものと規定するようなことがあれば、彼は、宗教の最

も根源的なものを自ら切り捨ててしまうことになるのではなかろうか。

今日、宗教学では㈠および㈡の型の宗教に関心の中心があるようで、㈢の型の宗教、特に個人の精神的救済の問題には冷淡である。一方、キリスト教神学に携わる者たちは、㈠や㈡の型の宗教をほとんど無視している。まして、㈠と㈢とを一つの整合的な理論によって理解しようなどとは企てない。インド学・仏教学の研究者たちも㈠と㈡の研究者と㈢の研究者とに分かれてしまっており、この三つの型を統一的に考えているとは言いがたい。このように「まったく別のもの」として三つに分けて考えられてきた宗教の諸形態は、しかしながら、これまで考えられてきたよりは近似した構造を有しているかもしれない。エリアーデ、デュルケム、モースなどの優れた宗教学者、社会学者たちの「聖なるもの」、「俗なるもの」という理解は、主として㈠、㈡のタイプの宗教にかかわってなされているが、彼らの二極に対する動的理解は㈢に属する宗教にも有効であるように思われる。例えば、大乗仏教に理論的モデルを与えた龍樹の思想を、宗教全体の構造の中に位置づけながらその宗教的特質を明らかにしようとする場合、彼らの「聖なるもの」と「俗なるもの」に関する動的理解は後述するように極めて有効である。龍樹の宗教思想は、シャーキャ・ムニの教えを汲むものであり、とりわけ個人的救済を目ざしているから㈢に属することに異論はないであろう。だが、龍樹の思想が後世出会ったさまざまな型の宗教形態とのかかわりもこの三類型の観点から考察するならば興味深いものがある。

龍樹以後、大乗仏教は「発展」する過程の中で数多くの土着文化に出会い、またヒンドゥー教などの他宗教との抗争や相互浸透運動を経験することとなった。つまり、大乗仏教は㈢の宗教としての特質を備える一方で、歴史的に㈠や㈡の宗教と密接な関係にあった。そのような相互浸透作用の中で大乗仏教は数多くの儀礼をつくり出した。㈠および㈡の型の宗教においては宗教行為のほとんどは儀礼の形を取る。一方、㈢の型においては、儀礼の形を取

る行為が、究極的な目的を獲得するためには障害となるか、あるいは不要という理由でしばしば退けられる。例えば、真宗や禅宗においては、——今日では多分に儀礼的要素を含んでいるとは言え、少なくともその初期においては——外的行為としての儀礼が重視されなかった。新教（プロテスタンティズム）においても事情は同様である。しかし、密教の諸宗派では儀礼は重要な位置を占めているし、他の㈢の型の宗教においても、念仏などの行為が、客観的に見れば特定の目的を有する広義の儀礼であることは㈠および㈡の場合と同様である。

㈠、㈡、㈢のどの宗教にしろ、「俗なるもの」を否定あるいはそれに変化を加えることにより「聖なるもの」の顕現、獲得あるいは「遠ざけること」を目ざすと考えることができる。仏教は古い起源のヨーガを、究極的な知を得るための手段とした。初期仏教経典に述べられている「四禅」は明らかに仏教の中に組み入れられたヨーガであり、唯識派はヨーガを主要な実践法としてきたゆえに「ヨーガ行派」（瑜伽行派）と呼ばれるが、エリアーデがその著『ヨーガ』の中で繰り返すように、ヨーガは「俗なるもの」を否定することにより「聖なるもの」の顕現を可能とする手段である。シャーキャ・ムニが説いた「八正道」も自己否定を続けながら悟りを得ることを目的とした実践であった。

四

このように考えるならば、龍樹の『中論』は、「俗なるもの」としての世界すなわち業と煩悩の源泉と考えられている言語的展開（*prapañca* 戯論(けろん)(5)）を止滅させることによって「聖なるもの」としての空性（*śūnyatā*）へ至る体験を可能ならしめること、を目的としている、と言えよう。その際「涅槃は輪廻と異ならない」という龍樹の立場は、この止滅のあり方に独特の限定を与えている。

「宗教における二つの極」の交わりには、異なる方向を有する二つのヴェクトル（方向を有する力）が存する。一方のヴェクトルは、「俗なるもの」から「聖なるもの」へと向かっており、他は「聖なるもの」から「俗なるもの」へと向かっている。前者の方向を有する宗教実践——特定の方向を有する、ある量の運動であるゆえにヴェクトル（方向量）と呼ばれる——は、例えば、「俗なるもの」である人間が「聖なるもの」に「近づく」か、あるいはそれを「得」ようとする場合などに見られる。逆の方向は、「俗なるもの」の中へと「聖なるもの」が自らを顕わにして呈示する場面、あるいは「俗なるもの」が「聖なるもの」から受け取る力の中に見出される。この二つのヴェクトルは方向を違えるばかりではなく、その「質」も異なっている。第一のヴェクトルを生み出すのは実践者の意志と行為であり、第二のヴェクトルは「聖なるもの」そのものがもつエネルギーによって生まれる。また、「聖なるもの」と「俗なるもの」が固定した点でないゆえに二つのヴェクトルの軌跡は直線ではなく複雑な様相を呈することになる。

「聖なるもの」と「俗なるもの」との間の関係はさまざまな様相を採って現われる。「俗なるもの」が自己否定を通じて「聖なるもの」、例えば、仏の境地を得るためには、途方もなく長く厳しい道程を歩きとおさねばならないとあるグループの仏教徒たちは考えた。その場合、三昧に入って悟りを得た者が、その三昧より起きて、再び「俗なるもの」である凡夫たちに教理を述べ始めるとき、その者は自らがそれまで歩いてきた同じ道程を同じ時間をかけてもどるわけではない。彼は瞬時にして聖化された「俗なる」世界へと立ちいたるのである。また、ある人が救いを求めて阿弥陀仏の名を不断に唱え、そのことによって「阿弥陀仏の声を聞いた」場合、この人が阿弥陀仏の声を求めて阿弥陀仏の名を唱えた、という場合にわれわれは「俗なるもの」から「聖なるもの」へという方向を有する「第一のヴェクトル」を見出し、阿弥陀仏の名が聞こえた、という場面に、「聖なるもの」から「俗なるもの」

へという方向を有する第二のヴェクトルを見出すことができる。この場合は、二つのヴェクトルの長さに大きな差異はない。もっとも念仏という実践方法は時間を要しない、と言うわけでは決してない。ただ、先述のような三昧のための長く厳しい階梯と比較するならば、念仏という実践形態ではそれが階梯とは意識されないということなのである。そして、三昧に入って悟りを得た者が、その後、世間の中で活動するのと同じように、阿弥陀仏の声を聞いた者も、「いまだ聞かない」者と共に生きていくのである。

ここで注意すべきは、第二のヴェクトルに少なくとも二つの様相が存することである。つまり、阿弥陀仏の声が人に「聞こえる」という場面の様相と、阿弥陀仏の声を「聞いた」者が「いまだ聞かない」者と共に生きる場面のそれとである。第一の様相は、「俗なるもの」を越えた存在者が「俗なるもの」に顕現する場面をものがたるが、第二の様相は、「俗なるもの」が自己否定を通じて「聖なるもの」の力に触れた後、変質（転依）を遂げた「俗なるもの」がいまだその種の変質を受けない「俗なるもの」の中へともどって行く場面をものがたるのである。

さて、すでに述べたように、念仏という行為は、「俗なるもの」から「聖なるもの」へという方向を有しており、一方「阿弥陀仏の声が聞こえた」という場面、あるいは「声を聞いた者がいまだ聞かない者と共に生き、彼らを導く」という場面においては、「聖なるもの」から「俗なるもの」への方向を有する力あるいは行為が見られる、ということは一応、正しいと思われる。だが、この見解はあくまで「俗なるもの」は「聖なるもの」へと向けて歩み始めることができる、という前提に立っているのである。「俗なるもの」は「聖なるもの」へとそれ自身の力で歩み始めることは全くできないのであるという考え方も成立し得るのであるし、事実、そのように考える宗教もある。例えば、人が念仏をするのは、自分の力によってするのではなく、仏の力に導かれているがゆえに可能なのである、という側面を強調するならば、救いを求めてする念仏という行為は、実はすでに「聖なるもの」の顕現に他ならな

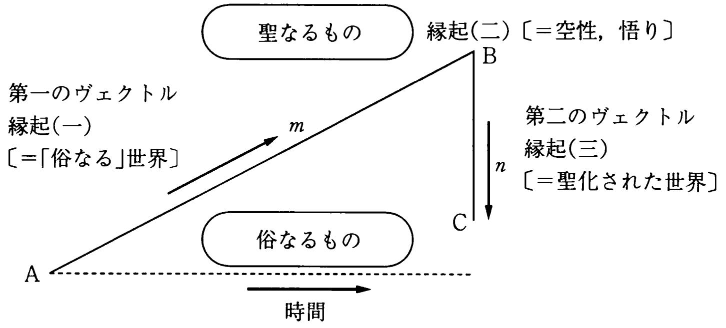
い、ということになる。これら二つの見解のうち、どちらが正しいのか、に答えることはここでのわれわれの任務ではない。ひとまず、われわれの考察にあっては、「俗なるもの」という概念は「聖なるもの」を求めて行為をなすことができるものを指し示す、という前提に立とう。自力を全く認めぬ恩寵（他力）の宗教も、視点を変えればそれだけ自己否定を徹底させる工夫であった、と言うこともできよう。そのような視点に立つ方が、「聖なるもの」を死に至らしめることさえある「俗なるもの」の危険性を見のがさないであろうし、「俗なるもの」に「聖なるもの」を求める力を認めることが必ずしも「聖なるもの」の力を不当に評価することにはならないと思われるからである。

この点に関して密教における二つの観想法（生起次第と究竟次第）は特徴的な例である。この二つの階梯のうち、まず修せらるべき生起次第（*utpattikrama*）の「生起」とは「聖なるもの」が現われる過程を指すのであり、第二に修せらるべき究竟次第（*utpannakrama*）の「究竟」とは「聖なるもの」の顕現が持続しさらに行者の心が「聖化」された状態を言うのである。したがって、「生起次第」という名称に従うかぎり、われわれはこれを第二のヴェクトル（「聖なるもの」から「俗なるもの」へという方向を有する運動量）と理解しなければならない。またそれが、密教の考え方である。だが、生起次第は明らかに、非密教の体系において「俗なるもの」から「聖なるもの」へという方向を有するヴェクトル（第一）として理解されたものと、多くの性質を共有している。

さらに、生起次第と究竟次第という二次第は、実践過程の終わりの方において行われるものであって、修行者はこの二次第を実践する以前に準備的実践を済ませていなければならない。この準備的実践には「俗なるもの」から「聖なるもの」への方向を有するヴェクトルが見られる。実際、マンダラなどで代表される密教の宗教実践は、実践者の行為を重視する。このように、実践者の「聖なるもの」に向かって歩く力は、密教において確かに認められ

ているのである。密教と非密教（顕教）という二つの体系の間の相違は、「知の水準」をどこに置いているかによって起こるものである。つまり、密教においては、「俗なるもの」である凡夫の知の観点から悟りの世界や世界構造を説明することなどは全く不必要であり、不可なのである。密教においては、一切が仏の光に照らされているのであり、如何にしてこの世界がすでにそれ自身「聖なるもの」であるかを示すことが肝要なのである。ここでは第一のヴェクトルは否定されないが、第二のヴェクトルにおおいつくされている、といえよう。一方、アビダルマ仏教などの非密教では、その教説が悟りの智恵を得た者の教説となっていることは勿論であるが、「俗なるもの」の知の立場から世界を説明しようとする知的興味がその学的体系を支える大きな柱となる。したがって、その場合には、修行者の宗教実践との関わりにおいて現象世界をどのような原理によって説明することができるかという問題が主要な関心事となるのである。このような場合は第一のヴェクトルが重視される。

『中論』に示される行程も「俗なるもの」から「聖なるもの」へというヴェクトルと、「聖なるもの」から「俗なるもの」へというヴェクトルとによって示すことができる。『中論』における「宗教における二つの極」は、人間の言葉とその対象との総体である言語的展開（プラパンチャ）とそれが止滅している空性、あるいは輪廻と涅槃、世俗と最高真理であるから、第一のヴェクトルは、言語的展開を止滅させようとする行為が担っており、第二のヴェクトルのうち、第一の様相（「聖なるもの」の「俗なるもの」への顕現）は、空性の有する意味（*śūnyatā-artha* 空義）および働き（*prayojana* 用）に、第二の様相（「聖なるもの」から「俗なるもの」が受け取る力）は、「本来空性なのであるが、言葉によって仮に名づけられた存在になること」（"*upādāya prajñaptir*" 仮説）に見出される。龍樹は、「俗なるもの」の否定について詳しく語るが、「聖なるもの」そのものについてはほとんど何も語らない。「縁起なるもの、それを空性と呼ぶ」（『中論』二四章第一八偈）と彼が言う時、「宗教における二つの極」は極めて



m：「俗なるもの」から「聖なるもの」にいたるには長い時間がかかる。
n：「聖なるもの」が「俗なるもの」を聖化するのは瞬間的である。
Cの位置はAのそれよりも「聖なるもの」により近い。

図1

接近している。ここでは因縁によって生じたもの（「俗なるもの」）が「聖なるもの」と呼ばれているのである。しかし、一方で彼は、空性においてはすべての言語的展開が止滅している、と説き（同一八章第五偈）、二つの極の間に存する断絶について触れるのも忘れない。言語的展開の絶対的止滅を執拗に要求する龍樹は、第一のヴェクトルを重視し「俗なるもの」の自ら歩む力に依拠していると言えるが、アビダルマ仏教とは異なり、究極的な意味では「聖なるもの」と「俗なるもの」の間に距離を認めない。『中論』における第一のヴェクトル（否定の長い道程）は、「俗なるもの」の大きな領域の中を「聖なるもの」の領域との接点に向かう直線を思わせ、暗示される第二のヴェクトルは瞬間的に「俗なるもの」の領域に帰っていく直線を思わせる（図1参照）。そして第二のヴェクトルにおける二つの様相は『中論』において非常に密接に関連している。つまり二極の接触（第一の様相）が、その後の聖化された世界（第二の様相）に繰り返し影響を与え続けるのである。このように、「聖なるもの」と「俗なるもの」という「水平」によって、また、その二極間の二方向の「ヴェクトルの長さ」、つまり宗教

実践の階梯を歩むに要する時間などを見ることによって、顕教（非密教）でありつつも、後世、密教の基礎理論ともなった龍樹の思想の特質が明らかとなる。

五

先述のごとく、「聖なるもの」と「俗なるもの」という「二つの極」の交わりを可能にするものは、人間の行為である。「二つの極」の間の交わりの現実的な形態は供養祭などの儀礼行為あるいはヨーガなどの宗教実践として現われるのであり、われわれにとって考察可能な対象は、具体的な形を取って現われた宗教的行為――ヨーガ行者の意識の中に現われた心作用なども含めて――に限られる。自然の中の事物（花、石等）や人工の物（人形等）などがしばしば宗教的シンボルとなるが、そのように作用させるのは、人間による行為である。エリアーデの言うように、例えば、植物に生命のシンボルとしての意味を与えて、その意味を人間の生存の中において働かせるのは儀礼という行為なのである。

宗教行為には二つの型が存在する。第一は、複数の人間によって遂行される儀礼行為（集団的宗教行為）であり、祭礼、葬儀等である。第二は、個人が自発的、計画的、反復的に行為することにより「宗教における二つの極」の間のエネルギー移動を惹き起こす実践行為（個人的宗教行為）であり、禅、念仏等である。第一の行為は、先述の宗教の三類型の中、すべての型に見出されるが、その重要性は自然人の宗教と民族宗教における方が第三の世界宗教におけるよりも大である。第二の行為は、民族宗教および世界宗教において行われるが、特に後者において顕著である。

この二つの型の宗教行為は両者とも、「聖なるもの」と「俗なるもの」の相違にかかわるのであるが、二つの極

の内容はそれぞれの行為において異なる。集団的宗教行為においては、「聖なるもの」や「俗なるもの」は外的な事物となって現われる。カトマンドゥのネワール族の間で行われる仏塔（チャイトヤ）崇拝を例に取るならば、家長の誕生日を祝うために、仏教僧が招かれて仏塔の前でホーマ（護摩）がたかれて火の中に油や穀類が投げ入れられる。それと同時に、仏塔の前には花や灯火が捧げられる。この場合、僧侶、仏塔、火、油などはそれぞれの機能の大小に従ってそれぞれの程度の「電荷」を帯びた「聖なるもの」となるのである。この場合、「俗なるもの」とはこの儀礼に直接関係しないものである。古代バラモン教から続く新月祭・満月祭をはじめとする儀礼、あるいはヒンドゥー教の数多い儀礼においてもさまざまの物が「俗なるもの」、「聖なるもの」のシンボルとして登場する。

「集団的宗教行為」の構造をこの行為の典型である葬儀を例に採って考えてみよう。ある人物Xが死んだとしよう。葬儀の行われる日時には、通常の日々とは明らかに異なった緊張した気分がX氏の親族やX氏が密接に関わっていた集団等に生ずる。その葬儀がSホールにて行われるとしよう。Sホールは、この日時には「忌」の貼り紙がはられ、黒と白の二色の幕にかこまれ、他の日々とは異なった気分に包まれる。例外的な場合を除けば、われわれの社会では死は不浄なるもの、恐ろしきもの、いまわしきもの、不気味なものである。したがって、X氏の死という出来事に起因し、Sホールに満ちている気分もまた不浄なるものなのである。これは緊張のない、日常の気分とは異なったものであり、その意味でわれわれはこれを「聖なるもの」と呼ぶ。つまり、X氏の死という事実が日常的な「俗なるもの」を一挙に破壊するのである。このように「聖なるもの」という概念は、単に、清らかで、崇高であり、神々しく、美しいものにのみ用いられるのではなくして、しばしば汚れ、不吉で、不気味で、醜いものを指すにも用いられる。このような例からわれわれは、「聖なるもの」の内にさらに相異なる二つの領域が存在することを知るのである。一つは、不気味で、畏怖心を起こさせるような「不浄なるもの」と、もう一つは崇高で、美しく、

まき散らされる力は、生き残ったものたちの生命の源泉を涸らしてしまうのではないかと恐れられる。死体は、切りたおされた木、肉片にされた家畜等が持つ力とは全く異なった性質の力を有している。この力に対して、生き残った者はX氏への愛着の念を覚えながらも、不気味さ、「触れたくはないという感情」等を覚えるのである。

死によって惹き起こされたこの不浄なる気分は浄なるものへと清められねばならない。われわれは、不浄なる「気分」の中には生活していくことはできず、それは如何なる方法によってであれ、清められねばならぬのである。もともと葬儀という儀礼はその浄化作用のための手段であり、その浄化作用は「聖なる」時間の中で進行するのである。一定の時間の中であらかじめ決められたプログラムに従って行われる葬儀という行為は、「聖なるもの」の一方の領域、すなわち不浄なるものから、同じ「聖なるもの」のもう一方の領域、すなわち浄なるものへ向けての行為である。

浄なるものへと至った「行為のエネルギー」は、目的を果たして方向を失ったものとなる。方向を持たなくなった行為のエネルギーは、ヴェクトル（方向量）ではなくなり、スカラー（無方向量）となる。このスカラーは無力であり、消滅する運命にある。「不浄から浄へ」という指向を失った行為はもはや持続することはできない。それゆえ葬儀が終わると、この儀礼が不浄なる聖から浄なる聖への行為であったにもかかわらず、浄なる聖もまた消滅して、再び平常の「俗なる」状態が生まれる。この状態は次に何らかの事件が起こるまで、あるいは定められた日が来るまで続くのである。

このように生き残った者は、また日常の、すなわち「俗なる」世界にもどって生活を続けるのであるが、その時

からかの死者X氏はもはやこの世界にはなく、他の世界に旅立ったと考えられる。すなわち、葬儀は死んだX氏をそれまで彼が住んでいた世界から他の世界へと移すものでもあると考えられる。このように、葬儀は、生き残った者が死という不吉なる事件を克服し、新しい集団秩序を作って生きていくための一手段であるとともに、死んだ者を自分たちとは異なった世界へと送り出す手段でもある。

ところで、この葬儀という宗教的行為にあっては、ある人間がその儀礼に意欲的に参加するとしても、その者が属している集団の慣習に従って参加するのであって、その人自身が自分の生き方を反省した結果、その生き方を変えようとして儀礼に参加するわけではない。つまりここでは「俗なるもの」から「聖なるもの」への移行は、主体的、計画的な自己否定によって起こるのではなくて、「聖なる」時間・場所・事件などの限定、といった外部的条件によってなされるのである。

ここで今一度、葬儀という行為に含まれる中心的要素を確認すれば、㈠X氏の死により「不浄なる」気分が生まれ、この中にはわれわれは住み続けることができないという認識、およびX氏はもはやこの世界の人ではないので、彼の死体をこの世界に置いておくことはできないという認識。㈡「不浄なる」気分は浄化され、X氏は他の世界へと送りとどけられねばならないという必要性（目的性）の認識。㈢その手段としての葬儀という儀礼の選択とその実行の三つである、といえよう。

個人的宗教行為においては、「聖なるもの」と「俗なるもの」は神と人、救いと罪、悟りと迷いというような「二つの極」として現われる。迷いから悟りに至ろうとする、あるいは、罪のあり方から救いに至ろうとする、というような個人的宗教実践にあっては、そのエネルギーは、少なくとも人間の立場からみる限り、「俗なるもの」から「聖なるもの」へと向かうのである。われわれの日常の営みはすべて「俗なるもの」、のり越えられるべきも

のとして把握され、それから脱するために何らかの主体的実践が要求される。この実践においては、社会的には健全と考えられる行為も「俗なるもの」にすぎないとして否定されることが多い。宗教実践の主体としての個人が集まってこの型の儀礼を行うことはあっても、それは原理的には同質の実践を行う個人の集まりにすぎない。つまり、そこではそれぞれが個の資格において「聖なるもの」に向かっているのである。

葬儀によって死者が他の世界へと送りとどけられて、二度とこの世界の一員とはならないように、「俗なるもの」から「聖なるもの」を目ざす主体的な宗教実践においても、一度「聖なるもの」に至った、あるいは「会った」者は、以前のままの「俗なる」世界にはもどってこない。言うまでもなく、悟りに至った者あるいは救われた者といえども、その後、通常はひき続きこの世界の中に肉体を有して生き続けるのではあるが、その人は「それまでとは異なったもの」、「一度死にそして生まれかわったもの」として生きるのである。このような不可逆性は儀礼の特性であり、また儀礼と密接な関係にある時間の有する特性でもある。

このような個人的、精神的な至福を求める宗教行為にあっても、㈠現状認識、㈡目的、㈢手段の三つの要素が存在する。例えば、㈠現在の自分のあり方は汚れており、有限であり、云々というような認識。㈡このような自分の状態から脱け出して、清らかなもの、無限なもの、あるいは「聖なるもの」を獲得する、あるいはそれに「会いたい」という要求。㈢その手段として、禅、念仏、ヨーガあるいは「神への祈り」というような手段が選ばれ実行される。

「個人的宗教行為」と「集団的宗教行為」という二つの型の構造上の相違を図を用いて考察してみよう。まず「個人的宗教行為」の場合であるが、図2におけるように三つの長方形を上に一つ、下に二つ並べ、上の長方形が「聖なるもの」の領域を、下の二つが「俗なるもの」の領域を表わすことにしよう。さて、「俗なるもの」が「聖なる

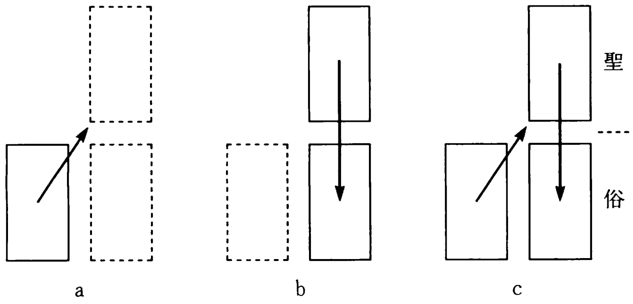


図2

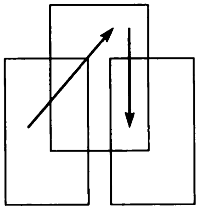


図3

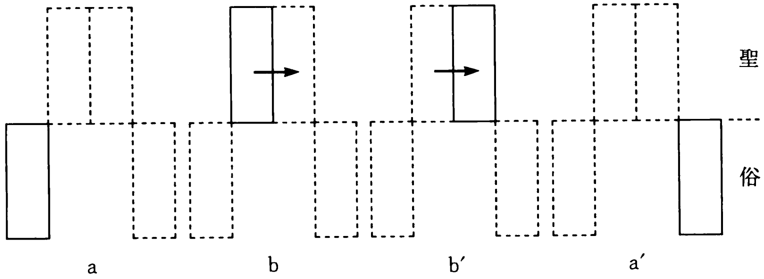


図4

もの」を目ざして運動を始めたときには、まだ「聖なるもの」は「俗なるもの」にそれと意識してわかるようには顕現しておらず、「俗なるもの」から「聖なるもの」への方向を有した媒体が存在するのみである（図2a）。そして「聖なるもの」の顕現があったその瞬間に「聖なるもの」から「俗なるもの」への方向を有した媒体があらわれる（図2b）。「聖なるもの」の顕現があった後には、それ以前と同様、「俗なるもの」から「聖なるもの」への方向を有する媒体が存在すると同時に、また「聖なるもの」から「俗なるもの」への媒体も存在しているので、bの場面に至った次の瞬間からは図2cによって表わされるように異なった方向を有する二つのヴェクトルが見られる。

図2aおよびcにおいて上向きの矢印が斜めであるのは、その媒体の有する時間が継時的であることを示し、図2bおよびcにおける下向きの矢印が垂直であるのは、その媒体のもつ時間が瞬間的であることを表わす。ただし、個人的宗教行為のうちでも仏教、特に大乗仏教におけるように、「聖なるもの」が「俗なるもの」に内在する型は、図3のように、「聖なるもの」を指す長方形と「俗なるもの」を指す二つの長方形が大部分重なった図によって表わす方が正確であろう。

一方、集団的儀礼が媒体になる型の宗教においては、「俗」なるあり方とはいわば無緊張の状態であって、浄化のための儀礼などを必要としない状態である。つまり、親族の死亡や病気というような、緊張を引き起こす要因たる事件の起きていない平常の状態である（図4a）。しかし、先述のように、一度、事件、例えば肉親の死が生ずれば、それまでの平常の「俗なる」状態に代わって緊張をはらんだ「聖なる」状態が生ずる。この「聖なる」状態は、死によって「不浄」となっている（図4b）。葬儀という行為は遺族の各々の「個人的、主体的な宗教実践」とは一応切り離されて行われ、死後幾日かが経過すると、死によって引き起こされた不浄なる状態は儀礼等の力によって浄なる状態となる（図4b'）。ここでヴェクトルにおいて「不浄から浄へ」という方向は、不必要となり消滅する。

このようにして、不浄と浄との間の緊張をはらんでいた聖なる状態に代わって、再び平常の「俗なる」状態が生まれる（図4a′）。この状態は次に何らかの事件が起こるまで、あるいは定められた日が来るまで続くのである。[6] 集団的宗教行為は葬儀の他にも多種類存在することは言うまでもない。「不浄なるもの」から「浄なるもの」へという方向を有しない集団的儀礼行為ももちろん存在する。本書はそれらの儀礼の諸形態にたち入るものではない。しかし、すべての宗教行為にはどのようなかたちにおいてであれ「聖なるもの」と「俗なるもの」の区別が見られるのである。

ともあれ、個体の精神的至福を求めるための、反復的、主体的な宗教行為と、社会あるいは文化的伝統の中ですでに設定された仕組みに従って集団内部の意識の活性化を計る型の宗教行為との二つを、現実にはほとんどの宗教がそれ自身に内在的な二つの側面としてあわせもっている。ある宗教においてこれら二つの型がどのようなかたちで共存しているかは、各々の宗教によって異なっている。二つの側面を均衡を取りながら有している宗教の典型的な例がタントリズムであろう。タントリズムにおいては、第一の型に属す「個人的、主体的な実践」が第二の型の宗教実践の形態を取って儀礼化される一方で、古代の入会儀礼、性崇拝、血・骨の儀礼、シャーマニズムなどの、第二の型の宗教に固有な諸要素が、整備された教理体系の中に吸収されて「内化された儀礼」（エリアーデ）の中に位置づけられる。例えば、ヨーガ行などの「個人的実践」は「集団的儀礼」の中に位置づけられながらも本来の「個人的、主体的」意味を失わず、血の儀礼などの古代集団宗教の残滓は新しい、それまでとは違った「象徴意味」を附せられてタントリズム理論体系の中で機能するのである。

龍樹は、今日、彼の真作と考えられているものから見る限り、集団的宗教行為を評価してはいない。『中論』に関する限り、彼はもっぱら個人的宗教行為にかかわっている。しかし、後世、空思想がタントリズムの理論的基礎

となった時、先述のように、タントリズムは集団儀礼行為を「内化」することにより、個人的宗教行為との統一を図った。空思想は、後世、ホーマ（護摩）祭などのバラモンの宗教儀礼、ヨーガ、ヒンドゥーの神話形態、さらにはシャーマン的要素とさえ結びついた。チベットの伝承では、『中論』の著者は多数の密教の論書を著わしたことになっている。龍樹の思想のどこに後世、そのような集団儀礼行為の「内化」を容易にするような要素があったかを探ることは今後の課題であろう。個人的宗教行為にのみかかわる『中論』を考察する際にも、そこに潜在的にせよ含まれていたであろうそのような要素を心に留めておかねばならない。

六

「俗なるもの」の中に「聖なるもの」が顕現するためには、「俗なるもの」は一度は「死」を経験しなくてはならない。「俗なるもの」の犠牲を俟ってはじめて、かつて「俗なるもの」が占めていた「場（トポス）」に「聖なるもの」はその力を発揮できるからだ。古代のバラモンたちが火の中にバター油や餅のかけらを供物として入れた時、供物は「俗なるもの」の分身であり、火の中で焼かれることによって神々を祭場へと招くことができたのである。大女神デーヴィーがインドの大地に誕生するために、シヴァ神の妻サティーが死んだ後、その死体は切り刻まれた。供養祭（プージャー）（*pūjā*）においては常に何ものかが「聖なるもの」に対し「死すべきもの」（あるいは「解体さるべきもの」）として与えられるのである。

財力、権力、能力などの世間的な富、利益の増大を図る宗教的行為とは別に、世間的な富を捨て、自己自身の身体的、精神的活動をも極限にまで制御することによって、そのような「俗なるもの」の死によって輪廻からの解放あるいは形而上学的知の獲得を目ざす宗教的行為が、特にインドにおいて顕著に見出される。この後者の行為つま

り、個体の精神的救済を求める行為にあっては、人間の諸々の行為・活動は「寂滅」へと向けられる。一方、前者、つまり、世間的繁栄を求める行為にあっては、人間の活動は「促進」される。古来、この二つの型は、それぞれ「ニヴリッティ」(*nivṛtti* 寂滅) と「プラヴリッティ」(*pravṛtti* 促進) と呼ばれてきた。この場合、「寂滅」とは必ずしも緊張を欠いた休息の状態あるいはそれへと至ることを意味しない。「俗なるもの」としての「人間の行為」——欲求はもちろんのこと対象の認識をも含めて——を死に至らしめるためには、「促進」の道よりもはるかに峻烈な道を辿らなければならないことがしばしばある。つまり、「俗なるもの」の止滅を目ざす行為そのものは、「寂滅」の状態にあるのではなく、それ自体はむしろ「促進」の状態にあるとも言えるのである。

人間の営みのあらゆる場面において古代インドは意欲的、活動的であり、常に高い水準の文化を享受していた。そのようなインドの中で、家族も財産ももたず、乞食をしながら、自分たちの信ずる究極的真理を求める人々がいた。彼らにとっていわゆる世間的な欲求は捨てられるべきものであり、極端な場合には、肉体が存在すること自体、究極的真理を体験するためには障害であると考えられた。キリスト教において倫理の高揚や労働という行為が「聖なるもの」に至る手段として重視されたことと対照的である。

M・ウェーバーは宗教には二つの典型、すなわち瞑想型と禁欲型があると考え、瞑想型をヒンドゥイズムや仏教に代表させ、禁欲型をキリスト教、特にプロテスタンティズムに代表させた。瞑想型の宗教においては「聖なるもの」に至るために「俗なるもの」の行為はすべて止滅されねばならない、と考えられる。「俗なるもの」であるこの世界はみかけ上の善悪、正邪に関係なくすべて苦に満ちたものであり、「聖なるもの」は人為の彼方にある。それゆえ、人間の行為を止滅させ終わったときに、世界精神、神、悟りの智恵といったものが、いわば自己を顕現させるのである。インドに固有な、そしてインド宗教にとっては最も重要な宗教実践の一つであるヨーガの不動の姿

勢は身体的、言葉上の、さらには精神的な働きのすべてを滅する者の姿を表現している。ヨーガ行者など、「聖なるもの」をもっぱら目ざすものたちが、労働に直接従事しなかった理由も、こうした思想から容易に納得できるであろう。プロテスタンティズムにおいては、しかしながら、労働が神の栄えを表わすものであることがよく知られている。この宗教はインドの瞑想型の宗教とは異なって、「聖なるもの」へ至る、あるいは近づく手段として行為の止滅ではなく、行為およびその結果の蓄積を命ずるのである。この場合「俗なるもの」の否定は、日常生活全体の否定ではなく、その中の神のみ心にそわぬ一部分の否定、つまり「禁欲」として現われる。日常生活自体は神に守られたものだという自覚が常に人々の心の中に存在する。

この自覚が自分たちの生活を規律正しくし、財を蓄積するように人々を促す。言い換えれば、「俗なるもの」である人間の行為は、神の業の「道具」（M・ウェーバー）として評価されているのである。このようにプロテスタンティズムにあっては、「俗なるもの」は神に支配されたものとして限定を受けながらもその力を「聖なるもの」に至る、あるいは近づくために積極的に増大させることができた。このようにしてプロテスタントたちは宗教実践を行うことで、同時に社会に大きな影響を及ぼす経済活動を行うことができた。プロテスタンティズムのような型の宗教が歴史的に大きな影響力を持ったことは、インドの宗教史の中ではなかった。ただ仏教タントリズムおよびヒンドゥー・タントリズムにおいて、「俗なるもの」はことごとく止滅されねばならないというインド宗教のテーゼがある程度修正が加えられたという事実はあった。

ヨーガ行者は、身体を動かさず、口を閉じて、己が精神を制御しようとする。行者の心に次々と生まれてくる想念もすべて寂滅へと導かれねばならない。ヨーガとは、「俗なるもの」の絶対的な寂滅の結果、「聖なるもの」が顕現することを可能にするための方法なのである。ヨーガという個人的宗教行為の場合は、いわば身体という祭壇に

自己の行為すべてを供物として捧げ、死に至らしめるのである。バター油や餅のかけらと較べ、ここで死ぬ「俗なるもの」は限りなく大きい。それはむろん単なる死ではなく、再生を得るための準備としての死である。ヨーガが最終的に目ざすものは、身心の活動を統御した後、悟りの智恵を得るか、あるいは宇宙我プルシャの光に接することなのである。

仏教においては、人間の生存は苦として把握され、その苦は渇愛などを原因として惹き起こされる。苦が滅せられるためにはその原因が滅せられねばならない。そのための方法がシャーキャ・ムニによって説かれたのであるが、シャーキャ・ムニのこの教説は「苦・集・滅・道という四つの真理」と呼ばれてきた。この教説における「滅という真理」（*nirodhasacca*）は、「俗なるもの」としての渇愛などの「寂滅」を意味しているのである。

「俗なるもの」としての煩悩や無明の止滅、それは仏教史全体を貫く基本的な姿勢であるが、空の感得を求める宗教的行為はまさにニヴリッティ（寂滅）のそれであった。空性を体験するためには、煩悩や業の源泉である言語的展開（プラパンチャ）すなわち「日常の世界」は、虚妄なるものとして否定されねばならないのである。龍樹は「空性において言語的展開は止滅している」（『中論』一八章第五偈）と述べているが、この場合「空性」と「言語的展開」の間の距離は、言語的展開を否定する、長時間にわたる過程が待っているという意味で、極めて遠いものであり、その間を「埋める」ために行う寂滅の行為は、徹底的なものとならざるを得ない。ヨーガの行法と異なる点は、それが「言語的展開」にもっぱらかかわるものであるということである。

七

寂滅へと進むことはこのように、インドにおいては、「聖なるもの」に至るための不可欠な手段であったが、タ

ントリズムの興隆とともに、空思想におけるニヴリッティのあり方も変化が見られるようになった。タントリズムにおいては、「宗教における二つの極」がそれ以前の非タントラ的形態におけるよりも一層接近せしめられ、時には「二つの極」が異なることを認めつつも同一視されてしまう結果として、「俗なるもの」の否定の作業はいささか緩和され、現世利益を求めるような行為も見られるようになる。例えば、非タントラ的仏教における僧にとってはあれほど忌むべき「俗なるもの」であった性行為が、タントリズムにおいては、性の世俗的快楽に自らの身心を譲り渡してしまうような者を除いて、という条件つきであるが、「聖なる」エネルギーの源泉と考えられるようになり、さらに、無病息災、家内安全といったことが宗教的行為の一つの目的ともなった。タントリズムが「煩悩を捨てない道」とも呼ばれるのはこの理由によるのである。タントリズムの基礎理論とも見なされる龍樹の思想は、そうした緩和への傾斜を許すほんのわずかな芽は有していたのだと思われる。

聖性顕現を得るための必要条件としての「俗なるものの否定」は、インドの宗教においては一般にニヴリッティというかたちを取って現われたが、インドのすべての宗教がニヴリッティの道を取ったわけではなく、プラヴリッティと呼ばれる行為が聖性顕現を得るための役を果たすことのあったことは先述のとおりである。

ホーマ（護摩）においてバラモンたちが火の中に餅やバター油を投ずる行為は、たとえそれが「俗なるもの」を焼いて無にするという意味で「俗なるもの」を否定する行為ではあっても、ニヴリッティとは呼ばれない。もっとも、後世、タントリズムにおいてホーマ祭が内化されて、餅やバター油を火の中で焼く行為が、煩悩を焼く行為のシンボリカルな表現であると考えられるようになると、ホーマ祭というような元来は集団的儀礼行為もニヴリッティの伝統と密接な関係を有するに至った。「俗なるものの否定」という概念はこのようにニヴリッティ以外の場合をも含みうるのである。現世の繁栄を願う儀礼の中の「火の中で焼くこと」が後に内化されてニヴリッティの伝統

に結びつけられ得たのは、その行為がそもそも「俗なるものの否定」という宗教の構造にとって最も基本的な特質を有していたからに他ならない。

ニヴリッティの伝統には含まれていないが、「俗なるものの否定」のモメントが顕著である行為の例をもう一つ挙げておこう。入門儀礼において入門者の死がシンボリカルに演ぜられることが多いが、その場合入門者は毛皮などで体を覆われ、一度、死ぬのである。その後、毛皮が取り除かれると、かの入門者は、再生したものの如く、水につかって体を清める。入門者の儀礼的死が象徴するような「俗なるものの否定」もニヴリッティとは呼ばれてこなかった。ニヴリッティとは、計画的、意欲的、反復的な行為による「俗なるものの否定」であるからだ。ニヴリッティの行為は、世間的な人生の価値を否定することにより、その代価として否定したものより一層「高価な」もの、すなわち「聖なるもの」の出現を望むのが常であり、聖性顕現を目ざさないニヴリッティの行為は存在しない。

一方、宗教的行為とは全く関係のないプラヴリッティの行為はもちろん存する。例えば、宗教的儀礼によることなく財の蓄積を求める、というありふれた行為がこれにあたる。

「ニヴリッティ」（寂滅）と「プラヴリッティ」（促進）と伝統的に呼ばれてきた二つの態度は、一般的に言ってそれぞれ「人生否定」と「人生肯定」と呼ぶことができようが、それらが宗教的行為である場合には「俗なるものの否定」の要素を有する。ニヴリッティの場合には、その行為が計画的、意欲的で、ある程度の期間持続しなければその結果は現われてこない。宗教的なプラヴリッティの場合には、菩薩の活動なども「プラヴリッティ」と呼ばれるように、他者への働きかけを含むことが多い。また宗教的なプラヴリッティの行為の場合には、普通、「俗なるものの否定」は儀礼行為の中にシンボリカルに表現されており、儀礼を執行する祭官あるいはその執行を依頼した人が「俗なるものの否定」の意義に気づいていないという場合も多く存するのである。

ニヴリッティの伝統を理解するに際して重要なことは、寂滅へと導かれるものが何かを知ることである。元来、「ニヴリッティ」という語は「あるもの（x）より退く」という意味に用いられ、今われわれが問題としている「寂滅」もこの意味を含んでいる。サーンキャ学派の場合、実践者は世界を構成する原初的物質の活動から退くのであるが、仏教においては事情は少しばかり異なる。というのは、仏教徒は、一般に業や煩悩から退くというよりも、それらを滅しようとするからだ。このように、あるもの（x）からあるいはその影響力から自らを「退か」せる行為のみではなく、xそのものの機能あるいは存在そのものを否定するこのような行為も「ニヴリッティ」と呼ばれてきた。

ニヴリッティの行為において否定される「俗なるもの」の内容は実にさまざまである。どのようなものがどの程度に「寂滅」へと導かれるのか、その否定さるべきものの内容とその否定の程度に従ってインドの諸思想を一つの系列のもとに理解することが可能である。否定さるべき対象と否定の程度はそれぞれの宗派あるいは学派の特質をものがたるからだ。

多くのインドの哲学者たちは、ヒンドゥーのみならず仏教の論理学者たちも含めて、世界を数多くの要素より成る複合体であると考えた。その複合体は彼らには構造を有する、閉ざされた統一体として現われた。その世界の構造を記述するために彼らは非常な自覚的努力を払ったのであり、それぞれのインドの哲学体系の多くの部分が世界構造の記述によって占められている。それぞれの学派の記述の方法における差異およびこの構造記述に対する態度は各学派内における否定さるべき「俗なるもの」の中身と密接に結びついている。

ウパニシャッドの伝統を受け継ぐシャンカラにあっては、ブラフマンとアートマンの同一性の認識を得るためには「俗なるもの」である肉体およびその活動が無くならねばならないと考えられる。肉体およびその活動の存在の

証しは、現象世界における種々な差別の認識に他ならないからその差別が無となったときに、ブラフマンが輝き出るのである。その場合、シャンカラによれば個体（肉体）の活動（*vyavahāra*）は止滅するが、差別の器とも言うべき世界（*jagat*）は寂滅へと導かれない。[7] このように、シャンカラを始めとしてヴェーダーンタ学派の人々は「実在する基体」（*sadadhiṣṭhāna*）なくしては「現象世界の差別」（幻 *māyā*）もまたあり得ないと考える。彼らがこの肉体等の世界は「無明」（*avidyā*）が原因となって生じた幻であると考えるとき、その幻の背後には何らかの実在を想定しているのである。彼らにとって、ブラフマンは実在なのであり、中観派のように「最高真理」（*paramārtha*）を無として求めることはない。

ヨーガ学派においてもヴェーダーンタ学派とほぼ同様のことが言えよう。世界を構成している原質（*prakṛti*）が消滅し、ヨーガ行者に実在としての宇宙我プルシャの光が輝くのである。つまり、ヨーガという方法によって鎮められたあらゆる種類の心的活動（*vṛtti*）は、己を無にして「聖なるもの」の顕現を待つのである。ヨーガは、しかし、インドの宗教の中で最も広く用いられた実践方法であり、パタンジャリによって体系化された古典ヨーガ学派のみならず、仏教やヴェーダーンタ派にも取り入れられた。パタンジャリの『ヨーガ・スートラ』では、ヨーガは「心の作用の制御（あるいは止滅）」であると述べられているが、古典ヨーガ派ではもっぱら心作用の止滅へと努力が払われており、世界の構造に関する考察はほとんどなされなかった。後世、ヨーガと唯識思想とが結びついたヨーガーチャーラ派にあっては、認識の対象としての外界および認識そのもの、つまり、世界全体の実在性は否定さるべきものとなる。

中観派の態度は明白である。『中論』においては、業や煩悩の源泉である言語的展開が否定さるべき「俗なるもの」であった。ところで、『中論』における「言語的展開」とは言語表現、表現行為、概念・表象、および表現や

概念の対象を含むもの、すなわち「世界」を意味する。龍樹の体系にあっては、個体の心的作用のみならず、「外的」世界の存在も徹底的に否定されるのである。「物質、感受、表象、意欲・心的慣性、認識という、身心（すなわち「世界」[8]）の構成要素は空なるもの（*śūnya*）あるいは空性（*śūnyatā*）である」というスローガンを繰り返しながら「俗なるもの」としての「世界」を否定したのは一連の般若経典類であった。龍樹は『八千頌般若経』などの初期の般若経から影響を受けたと考えられており、「俗なるものの否定」の態度に関しては、この両者は多くの共通点を有している。以上の概観によって、「世界」の存在そのものを否定しようとする龍樹の態度は、ニヴリッティの伝統の中でも最もラディカルなものであることが理解できよう。

註

（1）M・エリアーデ『宗教の歴史と意味』（前田耕作訳）せりか書房　一九七三　四五頁。（M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 1969, p. 23.）

（2）M・エリアーデ『聖と俗』（風間敏夫訳）法政大学出版局　一九六五　三頁。（M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, tr. by Willard R. Trask, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1959, p. 10.）

（3）R・カイヨワ『人間と聖なるもの』（小苅米晛訳）せりか書房　一九七一　一七頁。

（4）レヴィ＝ストロース「マルセル・モースの業績解題」（清水昭俊・菅野盾樹訳）『マルセル・モースの世界』みすず書房　一九七四　二四七頁。（C. Levi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires des France, Paris, 1950.）

（5）言語的展開については本書八七頁以下参照。

（6）集団的宗教儀礼の構造に関しては、三瓶清朝「浄と不浄」『民族学研究』四〇巻三号　一九七五　二〇五頁以下を参考にした。

（7）もっとも、アドゥヴァイタ（*advaita* 第一のもののみが存在し、第二のものは存在しないという説）の立場に立つシャンカラによれば、「第一のもの」であるブラフマン＝アートマンのみが真実なるものであり実在する一

方、個我や現象世界は幻影にすぎない。したがって、ブラフマンとアートマンの同一性との認識というヴェーダーンタにとって究極的な知が獲得されたときには、「世界」は無となるのが当然である。ただ、ここで「世界は寂滅へと導かれない」と述べたのは、龍樹の思想において「世界」としての言語的展開のすべてが否定されるようには、シャンカラにおいて、個体の活動（*vyavahāra*）とは一応区別された世界（*jagat*）は寂滅へと導かれない、という意味においてである。

『ブラフマ・スートラ』によれば、ブラフマンの世界の動物因（I, 4, 16）であるとともに質料因（I, 4, 23）でもある。またシャンカラにおいては、「現象世界はブラフマンの仮現である」（前田専学「ヴェーダーンタ」『講座東洋思想1・インド思想』東京大学出版会　一九六七　二三五頁）ゆえに、ブラフマンと世界との間には、質的連続性がある。『ブラフマ・スートラ』以降、続いて認められるヴェーダーンタ学派のこの側面は、後世、ラーマーヌジャにおいてさらに強められた。彼によれば、「個我と物質世界はブラフマンの身体であり、様相であって、全くブラフマンに依存している」（前田前掲論文　二四四頁）のである。

（8）　元来、根本仏教においては宇宙の意味での「世界」の存在は想定されておらず、物質等の五つの構成要素も身心の範囲に限られていた（宇井伯寿『印度哲学研究』一　甲子社　一九二四　二七六―二七七頁参照）。『中論』においても宇宙世界は問題になってはいないが、ここでは認識の外的対象という意味においても「世界」という語を用いることにした。後世、仏教史の中でも、個人の経験の外に一応存在する外的世界の構造が考えられるに至った。

第三節　世界の構造と龍樹の立場

一

龍樹の活躍した二―三世紀は、またバラモン正統派の諸学派がそれぞれの体系づくりに努力した時期でもある。サーンキャ、ニヤーヤ、ヴァイシェーシカといったバラモン系の諸学派は世界構造の認識が可能であるという信念に支えられ、それぞれの立場と方法に従って世界の構造を記述しようと努めた。ヴァイシェーシカ学派によれば、この世界は六あるいは後世では七のキャテゴリー（実体、属性、運動、普遍、特殊、和合、無）によって組み立てられており、その構造は高層建築に似ている。その建築の構成要素やそれらの諸要素間の結合関係は実に堅固であり、世界を形づくる諸々の要素（キャテゴリー、句義）それ自体は不滅である。世界における生成変化はそれらの要素の結合関係の変化に他ならない。ヴァイシェーシカ派のこのようなシステムにあっては、世界の存在は否定さるべき「俗なるもの」では決してなく、この学派における「俗なるものの否定」の矛先は世界の存在以外のものに向けられる。実体としての我（アートマン）における苦の非存在がこの学派の者たちの目的であった。説一切有部

は仏教の一派ではあるが、世界構造の把握に関してはヴァイシェーシカ学派と共通するところがあり、この学派の人々にとっても「否定さるべき俗なるもの」は世界そのものでは決してなかった。このようなバラモンの哲学的動向や仏教内部の同様な傾向を見て、それに激しい批判を加えたのが龍樹である。世界構造の記述に対して多大な関心を払うインドの諸思想の中にあって、龍樹の態度――それはシャーキャ・ムニの態度を受け継いだものに他ならないが――は特異である。つまり、彼は世界の構造を記述することは正しくないと主張したのである。それは、記述できるような構造を有する「世界」などというものは真理ではないという意味においてであった。

『中論』二七章における論議のほとんどは、堅固な世界構造を守ろうとする説一切有部への批判にあてられているが、ここでの龍樹の批判は、ニヤーヤおよびヴァイシェーシカ等の「実在論者」にも適用されるべきものであった。龍樹以後、約千年間続く大乗仏教徒とヒンドゥーの実在論者たちとの論争の中で、龍樹の伝統を受け継ぐ中観派の人々は「世界」の存在を徹底的に否定し続けた。中観論者にあっては、世界構造の記述はもともと承認され得ざるものであった。

龍樹は、業、煩悩、表象、概念等を含む「世界」の存在の否定を、説一切有部等の世界観を批判するという方法を通じて行った。彼自身は提示すべき世界構造のモデルを持たない。当時有力であったと思われる説一切有部等の世界観をもし受け入れるならばこれこれの不都合が生ずると指摘することによって、龍樹は世界そのものが成立しないことを論証しようとする。

説一切有部等の主張する「構造を有する世界」の全体あるいはその部分は、『中論』においては「言語的展開」(*prapañca*) という語によって表現されるが、この世界としての言語的展開に含まれる矛盾を、彼は徹底的に暴露する。彼は、まず世界の構造体のうち、最もシンプルな単位として幾つかの諸関係とそれを構成する二あるいは三

の項に注目する。言語的展開は、そのような関係の中にある幾つか、一般には二つの項として現われるが、龍樹にとってはそれらの項もその間の関係も本来は存在しないものである。そのような特定の関係の中に置かれた対になった二つの項の代表的なものを『中論』から抽出すると以下の如くである。

（1） 特質とその基体
（2） 原因と結果
（3） 同一性と別異性
（4） 受動性と能動性
（5） 有と無

ところでこれら二つの項の間の諸関係は、単に中観派および説一切有部の主張の理解にとって重要であるばかりではなく、世界構造のあり方から各学派の特質を浮かび上がらせる基本的な「水平」である。以下、これらの関係が、インド哲学史の中でどのような意義を担ってきたのかを簡単に考察しつつ、インド哲学の各派の特色をそれらの「水平」の上に位置づけてみたい。中観派のインド哲学史に占める思想的立場も、その中でより具体的に浮かび上がってくるであろう。

二

世界は数多くの項から構成されているとして、その構造を記述する際にはそれらの構成要素間の関係を決定する必要がある。一般的には、構成要素間の関係は命題において表現される。例えば、「つぼが青い」という認識は、「つぼが青い」(*ghaṭo nīlaḥ*) という命題によって表現される。この命題の中には、つぼと青色という二要素、およ

びその間の関係が述べられている。もう一つの例を挙げるならば「つぼが落ちる」(*ghaṭaḥ patati*)という命題は、つぼと落下との関係に言及しているが、ここでも二つの項とその間の関係が述べられている。このようにこの二つの命題は世界の中の特定の諸側面を記述している。「つぼ」とか「青色」とかいった単一の、離ればなれになった観念は世界の構造に対してほとんど何の情報も与えない。世界の構造の何らかの側面を記述する命題は少なくとも二つの項とその間の関係とを述べていなければならない。

世界の構成要素を意味する最も一般的な語はダルマ(*dharma*)である。この構成要素の意味に用いられたこの語は、物のみならず、特質、関係、状態など、ダルマが認識の対象であればどのようなものをも意味する。欠如(*abhāva* 無)さえも世界の構成要素であり、ダルマと呼ばれる。この *dharma* という語は伝統的には「法(ほう)」と訳されてきた。

しかし「法」(ダルマ)という語は一層制限された意味にも用いられ、その場合には、この語はあるものに属する特質(あるいは、個物)を意味する。特質を有するものは「ダルミン」(有法(うほう))と呼ばれる。「ダルミンにダルマがある」という命題に従って、記述の最も基本的なものとなる「ダルマ」(法)と「ダルミン」(有法)とを便宜上それぞれ「特質」とその「基体」とも呼ぶことにしたい。例えば、山に火があるとき、火は「ダルマ」(法、特質)と呼ばれ、山は「ダルミン」(有法、基体)と呼ばれる。山はここでは火の基体としてあるという意味でダルミン(ダルマを有するもの)と考えられる。この場合火は山に対して接触(*saṃyoga* 合)の関係にあり内的結合(*samavāya* 和合)の関係にはない。もう一つの例を挙げるならば、青いつぼがあるとき、特質(法)である青色は基体であるつぼに接触ではなく和合によって属している。このように、「特質・基体関係」(*dharma-dharmitva-saṃbandha* 法・有法関係)は少なくとも接触あるいは和合の関係にある二つのものの間に成立するのである。[1] 龍樹

が『中論』において世界（言語的展開）の存在を否定するために考察の対象として取り上げる諸関係の中、最も代表的なものがこの「特質・基体関係」である。

近代のインド学研究者はしばしば「実在論者」（realist）という語をニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派の人びとに対して用い、「唯名論者」（nominalist）という語を仏教徒やヴェーダーンタ学派の人々に対して用いる。この二つの術語はインドの歴史的実情とは相応しない西洋哲学の歴史の中から生まれてきた言葉であるが、それでもなお世界構造の記述に傾倒した多くのインドの哲学者たち、およびそれと激しく反対した者たちの存在を考える時この二つの術語はインド哲学史の考察にとって有効である。

スチェルバツキーは、インドの哲学史を、「唯名論者」と「実在論者」の間の一連の抗争と見なした学者たちの中の一人であるが、彼は次のようにその抗争の様相を述べている。

「（前略）独立した二つの学派がインドにおいて最もラディカルな実在論のチャンピオンであった。彼らにとって単に普遍のみではなくすべての関係が客観的実在性と有効性を有する「実在するもの」（あるいは実在する意味）である。その二学派とは一方ではニヤーヤ・ヴァイシェーシカであり、もう一方ではミーマーンサーである。彼らに対する敵対者は、最初はサーンキャと小乗仏教であるが、後世、大乗仏教とヴェーダーンタである。これらの学派は実在論を攻撃し、普遍および和合の客観的実在性を否定する一種の唯名論を主張した。(2)」

このように彼は「唯名論」を、普遍および和合の客観的実在性の否認されている説と見なし、「実在論」を、かの両者の実在性の承認されている説と見なす。一般的には、インドの唯名論と実在論との相違は次のように表現することができる。すなわち、ヴァイシェーシカ学派等のヒンドゥーの実在論者は普遍（*sāmānya* あるいは *jāti*）の実在性を信じ、「世界」という高層建築を支えるいわば力学的な部分として特質とその基体との区別を決定的なも

のと考えるが、一方、大乗仏教徒等のインド的唯名論者は、「普遍の実在性」と「特質とその基体の間の明確な区別」との二つを否定をする。(3)

すでに述べたように、「特質・基体関係」とは本と机のように互いに依存することなく独立に存在するものの間の接触関係をも意味する。しかし、『中論』において「言語的展開」の具体的な姿として現われる「ダルマ・ダルミン関係」(特質・基体関係)はほとんどの場合、和合関係である。例えば、龍樹は、『中論』二章では行くことと行く人、および行くことと行くところ(踏み歩かれる場所)との関係を取り扱っているが、この場合行くことが特質であり他の二つはそれぞれ基体となる。この場合、「特質」という語は、行くことなどの運動をも含む広義の意味で用いられている。三章においても、見る主体と見る作用との間の特質・基体関係が考察される。『中論』全体からすべての特質・基体関係を摘出することは後に行うが、それらの「特質・基体関係」は相互に密接な項により構成される縁起の関係である。

さて、インド哲学における唯名論と実在論との抗争は、ダルマ(特質)とダルミン(基体)との間の区別(あるいは距離)の函数として表現できる。一般的に言えば、両者の間の区別が明確になればなるほど、その理論は実在論的となり、もしも両者の境界がはっきりしなくなれば、その理論は唯名論的傾向を強めるのである。

インド哲学史における特質・基体関係の重要性はすでに研究者によって指摘されている。例えば、ダルメーンドラ・ナート・シャーストリはインド哲学の歴史を「特質・基体関係」の観点からみようとする。次の一節は彼の態度を概観するにふさわしい。

「ダルマとダルミンの二元論は、一方ではニヤーヤ・ヴァイシェーシカおよびプールヴァ・ミーマーンサーと、(4)もう一方ではヴェーダーンタ、ヨーガーチャーラ、中観などのすべての「観念論的」(idealistic)学派とを分

ける境界線である。ニヤーヤ・ヴァイシェーシカは本質的に異なる二つのもの、ダルマとダルミン、が存在すると考えるが、ヴェーダーンタはそれらを二つの異なるものと見なさない。ヴェーダーンタによれば、ダルミン（属性の基体）、すなわちブラフマンが存在する。多様な現象世界（*prapañca*）のすがたを取るすべての属性（ダルマ）は実在ではない。このようにダルミン（基体）のみが存在し、ダルマは存在しないのである。（中略）仏教の立場、例えばディグナーガによって考えられたような立場はちょうど逆である。ダルマのみが瞬間瞬間に存在する。ダルミンは概念的に構成されたものにすぎず、実在ではない。(5)」

シャーストリは、この二つのグループの中間に位置するサーンキャ学派については次のように述べる。

「ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派のように、サーンキャはダルマとダルミンとが実在であると認めるのであるが、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派と異なって、サーンキャ学派はダルマがダルミンの種々な状態あるいは極面にすぎないと考える。二者の本質は同一なのである。(6)」

このように大まかな図式は当然のことながら個々の場合に適用されないことがあるが、シャーストリの図式は大体においてインド哲学史の流れを理解する場合には有効であると思われる。

『中論』においては、ダルマとダルミンとの区別があってはならないと考えられるが、その論拠は、そもそも「基体に特質が存する」という命題が成立しないからである。したがって彼にとっては世界の構造の記述は、はじめから問題となり得ない。

龍樹の思想は大まかには、スチェルバッキーらの言う「唯名論」に属すると言うことができるであろう。しかしその「世界」否定の論述方法は仏教の他の「唯名論」的学派と較べても大きな特色を有している。

三

「特質・基体関係」は同一時点における世界の二構成要素の関係であるが、「原因・結果関係」は異時点における二項間の関係である。後者の関係がインド哲学史の中で有する意味は、前者の関係のそれに劣らず重要であり、「原因・結果関係」もまた、インド哲学諸派を分類する水平として従来しばしば用いられてきた。すなわち、原因の中にすでに結果が存在するという説（因中有果論）と原因の中に結果は存在しないという説（因中無果論）との二つの説にインド哲学諸派を分類するというのが伝統的なやり方であった。例えば、サーンキャ学派が前者を、ヴァイシェーシカ学派が後者の説を取った。サーンキャ学派によれば、何ものも新しく生まれることはなく、現象世界の生成変化はすでに原初的物質プラクリティの中に含まれている諸々の可能性が顕わになるにすぎない。つまり原因としてのプラクリティには結果が未顕現のすがたですでに存在するのである。この立場では世界は根本的物質の自己展開と考えられるが、このような説は従来、転変説（*pariṇāmavāda*）と呼ばれてきた。

一方、原因の中に結果は含まれていないと考える人々は、世界は複数の不変のもの——例えば原因——より構成されており、世界の生成・変化はそれらの不滅な諸構成要素の結合の仕方によって説明される。この説は積聚説（*ārambhavāda*）と呼ばれてきた。この説によれば、原因は単一なものであり、結果は複合体である。この説を主張するヴァイシェーシカ学派にあっては、原因と結果とは厳然と区別され、原因は結果に先行しなければならない。

アビダルマ仏教においても原因と結果とは明確に区別される。複雑ではあるが整然とした、原因および結果に関する理論がアビダルマ哲学の主要な部門を占めている。世界構造の記述に関して、アビダルマ哲学がヴァイシェーシカ学説と同類の要素を有していることはすでに述べたが、原因・結果関係に関するこのようなヴァイシェーシカ

学派およびアビダルマ哲学の態度は「特質・基体関係」に関する彼らのそれと対応することは明白である。

さて、大乗仏教においては、原因と結果との区別はしばしば意図的に不明瞭にされる。それはちょうど特質と基体との区別が不明瞭にされたことと対応している。原因と結果との区別を不明瞭あるいは「小さく」する方法の一つは、その両者間の時間差を極力小さくすること、あるいは無とすることであった。例えば唯識派においては「原因と結果とは同時である」と考えられる。一切のものは瞬間毎に滅すると考えるとともに彼らの流儀で世界構造を是認する唯識派にとって、世界構造の成立を説明する方法は、「原因としての瞬間における認識」が滅すると同時に「結果としての瞬間における認識」が原因の時の認識とはすがたを変えて生ずる、と考えることであった。これが世親の『三十頌』における方法であった(7)。

一切が空であるという伝統的主張を守りつつも、唯識派は、世界構造を記述する際の道具立てとしてのアビダルマ哲学を基礎とし、世界の形成に関してはサーンキャ哲学を思わせる学説を主張した。勿論彼らの説はアビダルマ学説やサーンキャ学説よりもはるかに多くの「インド唯名論」的要素を有している。しかし、ともかくも唯識派は世界構造の記述をなしたのである。

龍樹は、しかしながら、「原因・結果関係」そのものを否定する。もっとも、否定された「原因・結果関係」は仮説（言葉によってその存在が仮に設定されたもの）として「再生」するのであるが、少なくとも一度は否定される。龍樹にとって「原因・結果関係」が成立することは、構造を有する世界――すなわち「俗なるもの」の体系――が存することを意味する。『中論』一章、四章等は以上に述べたような意味で、「原因・結果関係」そのものの不成立を宣言している。

このように、「特質・基体関係」と同様、「原因・結果関係」もインド哲学の歴史を把握する場合の目安となる一

つの水平である。原因と結果との区別（あるいは距離）が大きくなればなるほどその説はインド的実在論の要素を多くし、その区別が小さくなればなるほどインド的唯名論の傾向を強くする。龍樹におけるように、「唯名論」の極端な場合では、「原因・結果関係」そのものが否定される。

四

われわれはこれまでに「世界構造の水平」として「特質・基体関係」と「原因・結果関係」とを考察した。この二つ以外にも、すでに述べたように、例えば、同一性と別異性、能動性と受動性、有と無というような幾つかの水平が『中論』に限っても問題となるが、それらに関する考察は既述の二つの水平と基本的には変わらないので割愛したい。

さて、前述の「宗教における二つの極」という宗教的枠の中で、この「世界構造の水平」といういわば哲学的枠はどのように働くのであろうか。「特質・基体関係」等の水平は、原理的には宗教的価値と無関係であるが、歴史的にこれらの諸水平は、ほかならぬインド宗教の各派において問題となってきたのであり、その内部では「聖なるもの」と「俗なるもの」の二極とこれらの諸水平は密接に関わりあってきた。インドの諸宗教は、世界から全く「外にある」神あるいは宇宙原理の存在を認めないが、他の宗教と同様に、「聖なるもの」と「俗なるもの」との区別をその基本構造としている。したがって、そこでは「宗教における二つの極」は、世界の中で求められることになり、特質とその基体、あるいは原因と結果というようないわば「世界構造における二つの極」が「宗教における二つの極」を支える水平となるのである。

すでに引用したD・N・シャーストリからの一節ではすでに宗教的価値を帯びたダルマとダルミンとが述べられ

ていた。彼の図式に従えば、ヴェーダーンタでは「聖なるもの」はダルミン、「俗なるもの」はダルマと考えられ、仏教ではむしろダルマが「聖なるもの」の価値を帯びる。一方、ヴァイシェーシカの場合には、「特質・基体関係」を通して「聖なるもの」と「俗なるもの」との関係が考えられることはない。確かに、ヴァイシェーシカの体系では、「神」は実体（*dravya*）すなわち基体の一つである「我」（*atman*）であると考えられてはいるが、「宗教における二つの極」の抗争が、「特質・基体関係」によって把握されることはない。

「仏教においてはダルマが「聖なるもの」の価値を帯びる」という考え方は少しばかり説明を要するであろう。『中論』の中に、そして大乗の論書においても「ダルマは存在するが、ダルミンは存在しない」というような表現はどこにも見出され得ないであろう。『中論』の中では、ダルマもダルミンも存在しないと繰り返し述べられている。しかし、「聖なるもの」が「俗なるもの」の中に顕現する場面である「空は仮説である」という側面にあっては、特質の存在を一応認めるのである。その場合、基体は諸々の特質の集合として扱われることになる。このような意味で仏教では「ダルマが「聖なるもの」の価値を帯びる」のである。この伝統はやがて「諸法実相」の考え方として、天台などにも引き継がれていった。

一方、「原因・結果関係」という水平によって「宗教における二つの極」が理解されることもある。例えば、ヴェーダーンタでは宇宙原理ブラフマンはそこからこの現象世界が生じてくる原因である。したがって、原因としてのブラフマンが「聖なるもの」としての力を得るのである。

仏教においては、恒常不変な実体としての「聖なるもの」が世界の成立あるいは存続の原因と考えられることはない。だが、「聖なるもの」と「俗なるもの」が結果と原因として把握されることがある。例えば、「四つの真理」（四聖諦）において第一の「苦諦」は結果であり、第二の「集諦」は苦が生ずる原因としての渇愛等である。第三

の「滅諦」は渇愛等の止滅のことであり、結果である。第四の「道諦」はその止滅に至るための手段（道）であって、原因と考えられる。このように「四つの真理」の教説は、原因・結果関係を踏まえている。「俗なるもの」が「聖なるもの」の顕現を得るための行為の原因となり、目ざすものとしての「聖なるもの」が結果であると考えられるのは、仏教においてのみではない。個人的、意欲的、計画的実践行為が命じられているすべての宗教においてそのように考えられている。

『中論』においては、輪廻と涅槃とは互いに異ならない、と述べられるが、この場合輪廻とは原因としての「俗なるもの」であり、涅槃とは結果としての「聖なるもの」である。ここでは「宗教における二つの極」は、否定を介してではあるが限りなく接近せしめられている。すでに述べたように、ここには顕教でありながら、密教の基礎理論ともなった龍樹の特質が現われている。

世界構造の把握、または分析のためにインド哲学の諸派の中で問題となる諸水平、ダルマ・ダルミン（特質・基体）、原因・結果、有・無などはそのほとんどが龍樹の考察の対象となっている。龍樹の場合にはそれらはもちろん、それらのものが真理においては存在しない、ということを主張するためにとりあげられるのであるが、同時に、それらはまた「仮説において」よみがえるものである。その際それらは「縁起の関係にあるもの」として把え直される。龍樹が行ったのは、縁起の関係にあるものと縁起という関係をともに凝視して、存在すべてを新しい光の中で把え直すことであった。ただし、他派で使われる部分・全体という水平には龍樹はふれていない。おそらく、それは構造的、実在論的な思想の根幹をなす水平であり、それに関わる論議を避けたのだと思われる。

以上のように、インドの諸宗教をはじめとする思想一般の中に龍樹をあらかじめ位置づけた後、次章以降では『中論』における「俗なるもの」から「聖なるもの」への歩みを概観し、さらにその歩みの中身そのものである

『中論』の論議のあり方を一層詳しく解明したい。

註

（1）したがって、「特質・基体関係」と言う場合の「特質」は、性質、特性のみではなく、基体とは独立に存することのできる個物——例えば、山という基体における火のように——をも意味するのである。

（2）Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Dover Publication, New York, 1962, vol. I, p. 48.

（3）M. Tachikawa, *The Structure of the World in Udayana's Realism*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1981, p. 9.

（4）D・N・シャーストリはここで idealistic という語をわれわれの nominalistic の意味で用いている。

（5）Dharmendra Nath Shastri, *Critique of Indian Realism*, Agra University, Agra, 1964, p. 78.

（6）idid., p. 79.

（7）Lévi, S. (ed.), *Vijñaptimātratāsiddhi*, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1925, p. 16, ll. 1-2.

第四節 『中論』における空と世俗

一

「宗教における二つの極」の基本的な同一性あるいは同質性を認めながらも、インド仏教の諸派は、二極間の距離をさまざまに考えた。しかし、迷いという悟りの因（「俗なるもの」）から修行という道（媒体）を経て悟りすなわち果（「聖なるもの」）に至るという理解は仏教徒に共通している。龍樹の思想もこうした一般的理解にとって例外ではない。彼は因の状態を「世俗」（*saṃvṛti*）と呼び、果の状態を「最高真理」（*paramārtha* 勝義）と呼んだ。(1)

道、すなわち宗教実践は、龍樹にとっては、「俗なるもの」形づくっているわれわれの日常言語活動（*vyavahāra*）は最高真理をあるがままに指し示すことができないと知り、それによって諸々の存在が空なるものであると悟ることであった。

人間の行為（業）はまた別の行為を生み、そのような行為の果てしない連なりは人間を輪廻の中に縛りつける。身心を煩わせ悩ませる欲望や愚かさや怒りすなわち煩悩もまた人間を迷いの中に繋ぎとめる。それが日常の、世俗

の世界である。龍樹は『中論』（一八章第五偈a）において、

業と煩悩の止滅によって解脱がある。

と述べている。ところで龍樹によれば、業と煩悩は「思惟」（*vikalpa* 分別）から生ずるものである（一八章第五偈b)。

さらに、その思惟は言語的展開（*prapañca* 戯論）より生ずる（一八章第五偈c）。言語的展開の原語「プラパンチャ」は元来ひろがりあるいは多元化を意味するが、ここではそのひろがりあるいは多元化を本質として有する言語表現を意味する。ここで言う言語表現には言葉という意味と、言葉を言葉として機能させることという意味との二つがある。

「ひろがりあるいは多元化」とは言語表現が不可避的に有する多元的要素への「分裂」である。われわれの思惟は通常、肯定と否定、能動と受動、作者と作用、一と多、等々への「分裂」を前提にしている。龍樹にとって、このひろがり、あるいは多元化を有する言葉は、あるいはそれによって成立している現象世界は、否定さるべき「俗なるもの」であった。

『中論』が「ものが実在する」と主張する反対論者に対する龍樹の反駁の書であることはすでに述べたが、彼の反駁の方法は不可避的に「ひろがり」を有する言葉によって述べられた相手方の命題が、「ひろがり」をもつゆえにおちいらざるを得ない矛盾を明るみに出すことによって相手方の主張する命題の成立そのものを否定するというものであった。「行く人が行く」とか「原因に結果がある」とかの命題が成立しない所以を龍樹は言葉の論理的整合性に依拠しつつ独自の方法で論証する。現象世界全体を言語的展開の総体とみなす龍樹は言葉の仮借ない批判者であったが、同時に彼は論議において言葉の論理を徹底して追求する人であった。

相互によりあって、つまり「縁起によって」成立しているにすぎない現象世界のさまざまな「縁起の関係」を取り上げて、龍樹は本来的な意味ではその縁起の関係が成り立ち得ないことを証明する。「ものには生ずることがない」(一章)とか「行く人は行かない」(二章)とかのショッキングな表現によって表現される彼のテーゼは、行為者も行為の対象も行為も究極的には存在しないことを主張するものである。このような方法によって、龍樹はあらゆるものの存在を否定しつくしていく。

『中論』の各章が扱う命題はさまざまであるが、そのほとんどが言語的展開の否定という結論に集約されていく。その間の論及、「反対論者の主張の成り立たぬことの証明」は執拗なものであり、論議の対象領域を論じつくそうとする龍樹の意図は圧倒的なものである。そのような徹底的追求は、彼の修道論における「俗なるもの」から「聖なるもの」への歩みの長さ、第一のヴェクトルの長さを意味するものであり、また、龍樹の思想に含まれるラディカルな寂滅(ニヴリッティ)への傾向を反映している。

そのような厳しく長い言語的展開を止滅させつくす過程の果てに、「一切のものは存在しない(空である)」という空観の水平がある。

空性において、戯論(言語的展開)は止滅する(一八章第五偈d)。

『中論』冒頭の帰敬偈に龍樹は次のように述べているが、ここで「吉祥なる縁起(‘*pratītyasamutpādam......śivam*’)」と呼ばれているものこそ、彼の目ざす「最高真理」である。

滅することなく、生ずることなく、
断絶することなく、常住することなく、
一つのものなく(あるいは、一つのものでなく)、

種々なるものなく（あるいは、種々なるものでなく）、
来ることなく、去ることなく、
言語的展開の止滅した、吉祥なる縁起を
説いた正覚者、説法者中最も勝れた
かの仏に、わたしは礼拝する。

長い否定の行程を経て有と非有（無）の分裂に運命づけられている言語的展開が止滅した時、人が至ることのできる最高真理は、『中論』のはじめにこのように示されている。最高真理はこの偈においては「縁起」と呼ばれ、「吉祥なる」という修飾語によって限定されている。縁起の関係にあるものの存在を否定しつくす龍樹であるが、その果てにゆきつく最高真理もまた「縁起」と呼ばれる。この縁起は疑いもなく肯定的な何ものかである。冷徹な言語分析の過程の末に至るのは、あらゆる思惟形式が滅せられたという意味の「思惟の墓場」ではなく、縁起つまり「縁りて生ずること」あるいは「縁りて生ずるもの」がそのまま「聖なるもの」であるといった地点である。

最高真理そのものの「肯定的な」構造については、しかし、『中論』は多くを語っていない。この書が最高真理そのものに触れている箇所は二、三あるが、その内容は前に掲げた帰敬偈の内容につくされていると言ってよい。このことは、最高真理が世俗とは別に、独立の構造を有して存在しているわけではないことを意味している。

二

足を置いて休むこともできないような頂上、それが空観の目ざすゴールなのか。そこにおいては日常の言葉が止滅しているゆえに人は何も話すことも考えることもできない。とすれば、そのようなあり方が、いったい人間の生

にどのような意味をもつのか。ある者がたとえ空観の複雑な実践を経て最高真理に至ったとしても、その後は彼は虚無の中に消えてしまわねばならないのではないか。結局、空観とは虚無論ではないのか。このような疑問に対して龍樹は次のように答える。

諸仏の教えは、二種類の真理(諦)によってある。世俗的真理と最高真理とである(二四章第八偈)。

「世俗的真理」(世俗諦)とは最高真理(勝義諦)が言葉になったものである。言葉は一方では徹底的に排除され、最高真理は言葉に表現することのできないものであるとされるが、一方では、最高真理は世俗的真理としてならば言葉になることができる。最高真理の力に接した後には、それまで否定されてきた思惟形式が再び肯定されるのである。例えば『中論』一八章第六偈(「空性において戯論は止滅する」に続く部分)には、

諸仏は、我が存すると仮説し、
無我であると教え、
如何なる我もなく無我もないと教えた。

と述べられており、一八章第八偈には、

一切は真実なるものであるか、
真実ではない[ものである]か、
真実であり非真実なるものであるか、
真実でもなく非真実でもない[ものである]。

と述べられている。「我が存する」とか「一切は真実である」というような、修行過程においては否定されなければならなかった思惟形式が、ここでは龍樹自らによって述べられている。これはどのような理由によるのか。この

疑問を解く鍵は、「諸仏は……教えた」あるいは「これが諸仏の教えである」という表現にある。つまり、ここではすでに最高真理に至った仏が本来は言葉には表現することのできない最高真理を、世俗における実用という観点から世俗的真理として言葉にしているのである。世俗的真理とは、空観という修練を経て、最高真理に接することを許された者が、今や世俗を救いあげようとおりてきた場合の言葉である。このように、言葉には「虚妄なる言語表現」としての戯論と、仏の教説としての世俗諦（世俗的真理）との二種類が存するのである。

したがって、最高真理に至った者はそのまま虚無の中に消えてしまうのではない。最高真理に至った者が他者のために働く世界、また、彼らによっていまだ最高真理に至らない者が導かれる世界は、この世俗的真理の世界なのである。

次に挙げる二偈は言語的展開が否定されるすがたと、最高真理が言葉になったすがたとの対照を示しているという点で興味深い。

　薪に相待しても（*apekṣya*）火はなく、
　薪に相待しなくても（*anapekṣya*）火はない。（一〇章第一二偈前半）
　行為（業）に縁って（依って *pratītya*）、行為者（作者）が生じ、
　行為者に縁って、行為が生ずる。（八章第一二偈）

このうち、前者は、

　xに相待しても、yはなく、
　xに相待しなくても、yはない。

という型を有している。ここで「相待して」という語は、「相待しなくて」を不可欠な相手として想定している。

つまり、Aと非Aとの分裂を含んでいる。したがって、この両者とも否定されるべきものである。
ところが、後者は、

xに縁って、yがあり。

yに縁って、xがある。

と、肯定形で述べられている。ここの「縁って」は「縁らなくて」を想定してはいない。すなわち、この偈における言葉は、Aと非Aとの分裂に己を引き裂かれることもない。ここに言う「縁って」(*pratītya*)は、最高真理を意味する「縁起」(縁りて生ずること *pratītyasamutpāda*) の「縁りて」である。八章第一二偈は、このようにして、最高真理が言葉になったすがたを示している。

龍樹は、最高真理を縁起の思想によって把えたが、縁起という思想は初期仏教以来、仏教を支える一つの柱であった。もっとも、初期仏教で説かれていた縁起説は「あるものが存在しはじめたり、存在しなくなったりするのは、他のものに縁って起こる」というものであり、主として時間的因果関係の側面に力点が置かれていた。

それ以来種々に発展した縁起説の中で、一般にもよく知られているのは十二支縁起である。これは、第一項の無明が根本原因となって第二項(行)が生まれ、次に第三項(識)が生まれ……そのような連続の果てに第一二項の老死という最終的結果が生まれる、というように、いわば「因果の連鎖」によって人間世界を説明するものである。

龍樹は、初期仏教以来のこうした縁起の思想を、さらに一層広い場面に適用した。十二支縁起等にあっては時間的因果関係において把えられていた諸存在を、同一時点における論理的関係において考察しようとしたのである。(2)
彼にあっては、運動とその基体、動作とその主体、能動と受動、有と無なども縁起の関係にあるものである。現象世界の諸存在がすべて「縁りあって」いるさまを縁起と呼ぶのであり、一方、そのような諸存在のあり方を正しく

把握することが最高真理としての縁起である。もっとも、龍樹の縁起はここに留まるものではないが。

龍樹は最高真理を「縁起」と呼ぶ一方でまたそれを「空性」とも言う。空性とは、龍樹の思想の土台となった般若経の中心思想であり、諸々の存在には恒常不変の実体（自性）が存在するのではない、という考え方である。般若経において空性（*śūnyatā*）は悟りを指すが、その悟りは、迷いの世界と離れてあるものではない、と般若経は説く。「色（迷いの世界）は空であり、空は色である（色即是空、空即是色）」。この場合、「色即是空」とは迷いから悟りに至る道を指し、「空即是色」は悟りから迷いへおりていく道を指していると考えられるが、相反する方向のこれら二つの道がどのようなものであるかについて般若経は詳細には語っていない。

三

空の思想に立脚しつつ、般若経が充分には考察しなかった「道」の行程を考察する中で、龍樹は、空性のもつ諸側面に注目した。龍樹の言う空を、単なる虚無であると誤解して次のように言うものがある。

もし、この一切が空であるならば、
生ずることもなく、滅することもない。
そしてあなたの説にあっては、
〔苦・集・滅・道という〕四聖諦も
なくなってしまうではないか。（二四章第一偈）

龍樹は答える。

あなたは空性における目的〔'*prayojanaṃ śūnyatāyām*' 空用〕と、

空性と、空義（*śūnyatārtha*）とを知らない。
ゆえに、このように
無益に労するのだ。（二四章第七偈）

「空性における目的」とは、言語的展開を止滅させようという空性の目的、およびそれに至ろうとする働きを言い、「空性」は言語的展開の止滅した世界すなわち最高真理を言い、「空義」とは、われわれの生活の場において空性が如実に成立している種々のものを意味する。

空を一面的に把える反対論者がまったく見落としているのは「空義」の側面である。それは前述の言葉で言えば、最高真理が言葉で表わされる世俗的真理の世界である。最高真理に至った者が次の瞬間から住む世界であり、また特に世俗から最高真理に至ろうとする者が、彼らによって導かれる世界である。

諸存在が「縁りあって」いるあり方を正しく把握することが、最高真理としての縁起であること、およびその最高真理が「空性」と言われることを、龍樹は二四章第一八偈前半で直截に、

縁起なるもの、それを空性と呼ぶ。

と表現しているが、同偈後半で、

それは仮説であり、中道である。

と続けている。

仮説とは、最高真理が言葉というすがたを取ったものであり、いわば、「聖なるもの」から「俗なるもの」へのヴェクトルを成り立たせている言葉である。一方「中道」という言葉も最高真理を表わすものであるが、この言葉を龍樹は『中論』においてこの場所でただ一度使うのみである。この「中」（*madhyamaka*）こそ『中論（中の偈）』

Madhyamakakārikā というタイトルの由来であり、「有」と「無」、「属性」とその「基体」、「原因」と「結果」という区別を超えた何ものかを指す言葉であり、そして後に龍樹の思想の後継者たちを「中観派」(*mādhyamika*) と呼ぶ根拠となった言葉でもあるのだが、この語が否定の意味を含まぬいわばポジティブな言葉であるゆえに龍樹は多用を避けたのではなかろうか。縁起という、諸存在の自立的実体性を否定する性格を色濃くもつ語、あるいは諸存在の非実体性を端的に示しつつ「聖なるもの」を端的に表現する空性という語で、最高真理を説明しつつ、龍樹は最終的には「中道」という語をただ一度、真理の奥底を見せるために用いたのではないだろうか。それは安易にではなく「言葉を超え、論理を超える」言葉であり、龍樹による諸存在の実在の否定を集中的に表現する語である。この「中」は決して中間的な何ものかを指すものではなく、極端を排した、という意味の「中庸」を指しているものでもない。

龍樹は、独自の論式を確立することによって、世俗を否定し最高真理へ至る道(第一のヴェクトル)を示したが、それに留まらず、最高真理に至った後、世俗に帰る歩み(第二のヴェクトル)をも明らかにしている。後者は前者のごとく段階を追って実践されるのではなく、いわば一挙に実現される。最高真理は、そこに永住の可能なゴールではなく、一瞬の光のごときものであり、それに接した後、世俗は許されたもの、すなわち世俗的真理として、その存続が認められるのである。そしてその世俗的真理への新しい歩みを支えるものとなる。

最高真理に向かっての空観の実践には、世俗的真理(最高真理が言葉になったもの)が必要である。悟りに至った者が語る教えに導かれて、人は最高真理への道を進むことができる。例えば、「行く人は行く」という戯論(プラパンチャ)を否定して「行く人は行かない」と言う時、人はすでになんらかの形で「最高真理の光に照らされて」いる。龍樹の行った言葉の分析・批判そのものが、実は世俗的真理に基づいている。帰謬法によって「歩かれつつあるところに

歩くことがある」という戯論を排する際、その根拠となったのは、「歩かれつつあるところは、歩くことという動作に縁ってある時、はじめてそれとして存在し得る」という縁起の考え方であった。

このように、龍樹にあっては、最高真理と世俗とは、無関係の、離れて存在するものではなく、分かちがたく重なりあって存在しているものである。それは「色即是空、空即是色」という般若経の中心思想を受け継ぐものであったが、彼は、それを土台として、一貫した、そしてダイナミックな修道論をつくり上げたのである。その際の彼の武器は、一連の否定の論式であり、縁起の解釈を推し拡げることであり、あるいはまた、空のもつ「空義」という側面に目を向けることであった。

「俗なるもの」（世俗）から「聖なるもの」（最高真理）への歩みの最後の段階における「俗なるもの」の聖化、そこにおける「聖俗の重なり」は、『中論』においては、暗示されるにすぎないが、きわめて動的に把えられている。しかし、「聖なるもの」としての空性を実体視し固定化する傾向が後世現われた。この傾向は、一部の密教にも見られる。すでに述べたように、このような潮流にあっては、龍樹は密教の祖と考えられた。

『中論』における「聖俗の重なり」は、しかし、緊張をはらんだ重心、あるいは放物線における原点のごとき一点における現象であり、「聖なるもの」が「俗なるもの」に触れた瞬間の後では「俗なるもの」に「聖なるもの」が内在する世界が生まれるにせよ、その世界は常に、繰り返し瞬間的なものである原点によって支えられねばならない。「聖なるもの」から「俗なるもの」へと向かう第二のヴェクトルは、この原点を離れれば運動する力を失うであろうからである。そのような原点となるのが「言語的展開の寂滅」である。

厳しい否定の後の全面的肯定としての悟り、その説明不能な悟りへの楽観的信頼、という点において、龍樹の「修道論」は、インドの諸宗教の伝統に一致する。一方、般若経の思想を継承して空性を重要視し、初期仏教の

「無我」思想に回帰した、というのも彼の思想の見のがせない側面である。また、悟りに至った後の歩みの様相を把え、世俗と最高真理とが接しあった独特の世界を描き出した点に龍樹の大乗仏教徒としての独自性があった。

註

（1）龍樹の場合には、「世俗」が「俗なるもの」であり、「最高真理」が「聖なるもの」であると言うことができるが、これは他の仏教の体系あるいは思想家にあてはまるわけではない。例えば、アビダルマ哲学あるいは法称にあっては、「世俗」と「最高真理」との区別は「俗なるもの」と「聖なるもの」の区別とは無関係である。しかし、だからといってアビダルマ哲学や法称の思想全体にとって「俗なるもの」と「聖なるもの」との区別が無意味であるということにはならない。

（2）龍樹にあっては言葉あるいは命題によって表現できるということは、とりもなおさず「縁起したもの」であるということであった。

第五節　空と言語活動の止滅

一

『中論』の中で龍樹は、言葉が如何に矛盾に満ちたものであるかを示し、最高真理——「縁起」あるいは「空性」とも呼ばれる——にあっては有・無等への分裂を含んだ言葉は止滅していると主張した。

『中論』の帰敬偈に「プラパンチャの止滅した〔あるいは、である〕縁起」という表現がある。「プラパンチャ」とは有・無等への分裂を含んだ言葉を意味する。しかし、この語は単に「言葉」という意味のみではなく、それと関連した他の意味をも含んでおり、「プラパンチャ」は言葉による表現の全構造を語っている。このようなプラパンチャの止滅が『中論』の目ざしたものである。

「プラパンチャ」(*prapañca*) というサンスクリットは、現われること、広がること、多様なことを意味する。梶山雄一氏は「プラパンチャは多様性、複数性を原意とし、思惟・言語の複雑な発展を意味する」[1]と述べられ、その訳語として「言語的多元性」あるいは「言葉の虚構」を提唱されている。[2] この多様性あるいは多元性とは、有・無、

能動・受動等への分裂を言葉が含んでいることを指している。この多元性あるいは「ひろがり」は、言葉が対象を自己の中に引き入れ位置づけるとき、避けることのできない言葉の運命である。

「プラパンチャ」は中国では「戯論（けろん）」と訳された。そして日本においても伝統的にこの訳語が用いられてきた。この訳語は、「虚妄なる言葉」あるいは「真如を表現することのできない不毛の言葉」という意味である。しかし、すでに述べたように、プラパンチャには「虚妄なる言葉」という表現では表わし尽くすことのできない意味がある。

「プラパンチャ」という語は当然のことながら大乗仏教以前から用いられていた。しかし、この語がヴェーダおよび初期ウパニシャッドの思想において重要な役割を果たしたとは考えられない。ブルームフィールド編『ヴェーダおよびブラーフマナ語句索引』もこの語を収めていない。ジェイコブ編『主要ウパニシャッドおよびバガヴァッド・ギーター語句索引』は、この語が『マンドゥークヤ・ウパニシャッド』、『ガウダパーダ・バーシュヤ』等に現われる箇所を挙げているが、これらの作品は、『チャーンドーグヤ・ウパニシャッド』等の主要なウパニシャッド文献のグループには属さない。さらに『ガウダパーダ・バーシュヤ』等の中のプラパンチャという概念には仏教の影響の及んでいることが充分考えられるのである。また、仏教の中でも大乗仏教以前はそれほど重要な概念であったとは思われない。例えば、ニカーヤ（阿含経典）においても、「不毛な論議」を意味する場合が多い。

龍樹においては、しかしながら、この語は彼の思想の一つの基本概念となった。彼の後継者たちもまた彼らの思想の中に重要概念として位置づけていった。般若経典類——その初期のものを龍樹は知っていたと考えられる——ではプラパンチャはしばしば用いられる重要な概念であり、『中論』におけると同じような意味を有している。

さて、『中論』において「プラパンチャ」という語が用いられているのは、複合語の構成要素となった場合、および動詞形（*prapañcayanti* プラパンチャする）、過去受動分詞形（*a-prapañcita* プラパンチャされない）を含めて以

下の十箇所である。[(3)]

① 「プラパンチャ①よりそれら〔思惟・分別〕が生ずる。」(XVIII, 5c: *te prapañcāt. Prasannapadā* (*PP*)[(4)], p. 350, l. 5)

② 「これら前、後、同時の次第があり得ないとき、どうしてかの生と老死をプラパンチャするの②か。」(XI, 6: *yatra na prabhavanty ete pūrvāparasahakramāḥ / prapañcayanti tāṃ jātiṃ taj jarāmaraṇaṃ ca kiṁ* // *PP*, p. 224, ll. 6-7)

③④ 「……寂静であり、プラパンチャ③によりプラパンチャされる④ことなく無分別なるもの……これが真理の特質である。」(XVIII, 9: ......*śāntaṃ prapañcair aprapañcitaṃ* / ......*etat tattvasva lakṣaṇaṃ* // *PP*, p. 372, ll. 12-13)

⑤⑥⑦ 「プラパンチャ⑤を越えた、亡びることのない仏をプラパンチャする⑥人々は、すべてプラパンチャ⑦によって害されて如来を見ない。」(XXII, 15: *prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītam avyayaṃ / te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgataṃ* // *PP*, p. 448, ll. 3-4)

⑧ 「プラパンチャ⑧が止滅した吉祥なる縁起を説いた……正覚仏にわたしは敬礼する。」(帰敬偈: *yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ / deśayāmāsa saṃbuddhas taṃ vande* ...... // *PP*, p. 11, ll. 15-16)

⑨ 「プラパンチャ⑨は空性において滅する。」(XVIII, 5c′d: *prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate* // *PP*, p. 350, l. 5)

⑩ 「すべての覚知の止滅とプラパンチャ⑩の止滅は吉祥である。」(XXV, 24: *sarvopalambhopaśamaḥ prapañco-paśamaḥ śivaḥ* // *PP*, p. 538, l. 3)

これらの箇所はプラパンチャの諸側面をそれぞれ物語っている。①はプラパンチャと思惟・分別（*vikalpa*）とは異なることがあり得ることを示し、前者が後者の源泉であることを物語っている。②から⑦までにより、われわれは、プラパンチャとは対象（例えば如来（XXII, 15））についての何らかの判断、概念等（例えば生、老死（XI, 6））を言葉のかたちへと生み出すことである、と知ることができる。②、④、⑥はプラパンチャが行為あるいは作用をその本質としていることを示し、③はプラパンチャがそのような行為の作具であることを語っている。

また幾つかの箇所から、プラパンチャが真理を理解するためには否定さるべきものであることがわかる。すなわち、仏はプラパンチャを超えている(⑤)が、凡夫はプラパンチャによってその知を損なわれているのである(⑦)。真理としての縁起において(⑧)、あるいは空性において(⑨)プラパンチャは止滅する。なぜならば、プラパンチャとは凡夫の語るものなのであるから。またプラパンチャの止滅は真に求むべき吉祥なるものである(⑩)。

これらの箇所および『中論』の註釈書等における「プラパンチャ」の意味を整理するならば、われわれはこの語が次に述べるような四つの意味に用いられていることを知ることができる。

a　言葉としてのプラパンチャ

対象に関してその形態、性質、機能等が言葉に表現されるが、そのような言葉という意味が「プラパンチャ」の第一の意味である。③について註釈者月称は「プラパンチャとは言葉（*vāc*）のことである」と述べ[5]、言葉とプラパンチャを同一視している。さらに彼は「プラパンチャによってプラパンチャされない」（③、④）という語句を「言葉によって述べられない」と言い換えている[6]。青目註、羅什訳には「戯論に二種ある。一には愛論（*tṛṣṇāvāda*）であり、二には見論（*darśanavāda*）である」と述べられている[7]。ここでもプラパンチャはある種の言葉であると理解されている。

現代の学者によっても「プラパンチャ」に言語、言葉という意味のあることはしばしば指摘されている。梶山雄一氏は③の「プラパンチャ」を「多様な言語」と訳され[8]、上田義文氏は戯論を分別の言葉と理解されている[9]。宇井伯寿氏は『菩薩地索引』の中で *prapañcayat*（戯論しつつ）を「分別が言語に表れつつ」と訳しておられる[10]。さらにL・シュミットハウゼン氏は、プラパンチャが言葉あるいは言語と同一視あるいは関連せしめられることのあることを指摘し、その例として③の箇所や『解深密経』（一・六）の *smra bahi spros*（言葉という〔すがたの〕プラパンチャ）等を挙げておられる[11]。

なお、言葉一般というよりもむしろ個々の名称をプラパンチャと呼ぶことがある。例えば、『中論』註である『無畏註』には「名称というすがたのプラパンチャ」と述べられている[12]。バーヴァヴィヴェーカの註釈書『智恵のともしび』には『無畏註』のこの箇所が引用されている[13]。このように「プラパンチャ」には言葉あるいは名称という意味がある。

b　表現行為としてのプラパンチャ

「プラパンチャする」（*prapañcayati* 戯論する、②、⑥）とは、要するに、凡夫が対象を論ずることである。「プラパンチャによりプラパンチャされることなく」（③、④）は『智恵のともしび』の漢訳『般若灯論』では「戯論は説くことができず」（戯論不能説）[14]と訳され、梶山雄一氏もこの箇所を「多様な言語によって論じられることなく」と訳されている[15]。

『中論』二二章第一五偈の中の⑥に対して月称註は「『常なること』、『無常なること』等々、『恒常なるもの』、『非恒常なるもの』、『有る』、『無い』、『空なるもの』、『非空なるもの』、『一切智者』、『一切智者ではないもの』等々の思惟によって[16]」人々が如来をプラパンチャする、と述べる。つまり、「プラパンチャする」とは、対象——今の場

合は如来――に関して言葉を用いて個々の思惟、分別を表現することである。表現とは、志向された対象の特質等を、有・無、能動・受動等への分裂を含んだ言葉という複合体の中へと映して像を結ぶ行為である。この表現行為の構造を青目は二二章第一五偈(⑤―⑦)の註において「戯論とは憶念して相を取り、此彼を分別して、仏が滅した、滅しない、等と言うのを名づける」と述べている。[17]

ものが対象として認識されるとき、そのものは有・無、能（能動）・所（受動）、主・客等への区別によって限定されてはじめて、さまざまの特質を有した対象として理解されるのである。例えば、「私は白いコップを見る」と言う場合、「白」と「非白」との区別、さらに見るものと見られるものとの区別に基づいてかの命題は成立している。したがって、言語表現とは、有・無、能・所、といったような区別に基づいて成立した言葉を特定の対象に対し与えることである。このような表現行為は世界の構造を顕わにし、それによって世界をかたちづくる。龍樹の『宝珠の環』*Ratnāvalī*（一・五〇）には、この世界はプラパンチャより生じている、と述べられている。[18] もっともこの世界は虚妄なるものとして結局は否定されるべきものである。

c　表象、概念としてのプラパンチャ

言葉は個々の単語の結びつきによって成立しており、それらの単語はそれぞれ対応する表象、概念等と結合している。この個々の表象、概念等を「プラパンチャ」と呼ぶことがある。「プラパンチャ③によりプラパンチャされる④ことなく（表現されない）」という場合の前者のプラパンチャ(③)は、「白」、「馬」、「瓶」等々の、具体的内容を有する個々の表象、概念――あるいはそれを表わす言葉――であると考えられる。[19]

⑥に対する『無畏註』の註釈は示唆的である。そこでは「人々は……有、無、常、色身、法身、説法身、特質、特質づけられるもの、因、果、知、理解の対象、空、非空、等というプラパンチャによって表現し」と述べられて

いる。[20] つまり、ここでは月称が思惟（*vikalpa*）と呼んだものがプラパンチャと呼ばれているのである。

d　表現対象としてのプラパンチャ

「プラパンチャ」にはさらに、言葉、表象、概念等の対象（指し示すもの、あるいは対応するもの）という第四の意味がある。この意味はすでにJ・メイ氏により「作用の結果、すなわち対象、および判明な概念によって構成された世界」と指摘されている。[21] L・シュミットハウゼン氏も「プラパンチャ」に「客観的」（objektiv）な意味のあること、産出されたものあるいは少なくとも「ひろがること」という行為の対応物、特に種々様々な現象世界という意味のあることを指摘されている。[22]

バラモン正統派の哲学においては「プラパンチャ」は言語表現というよりはむしろ言語表現の対象としての世界（あるいはその構成要素）を意味する方が一般的である。ヴェーダーンタ学派のヴァッラバによれば、プラパンチャは、神により造られた結果としての木、動物等であり、ジャガット（*jagat*）は、幻により造られた結果としての「私のものたること」、「存ること」等である。[23] シャンカラの『ブラフマ・スートラ』註（二、二、一四）には「多くのプラパンチャを有する、虚空等から成る世界が結果である」と述べられているが、[24] ここではプラパンチャは包括的な世界と同一視されてはおらず、世界を構成する個々の事象として理解されている。

中観派においてもまた「プラパンチャ」は言語表現、表象等のみではなく表現の対象をも意味していたと思われる。例えば月称は①の「プラパンチャ」を「知るもの、知らせるもの、指し示されるもの、指し示す言葉、行為者、行為、道具、動作、瓶、布、冠、車、色かたちあるもの（色）、感受、女、男、得ること、得ないこと、楽、苦、名誉、不名誉、咎めること、賞めること等々のすがたを有するもの」と註釈しているが、[25] この場合これらのものが単に概念、表象としての「瓶」、「布」等のみであったと言うよりはむしろ、外界に一定の形を取って存在する——

と考えられている——物体としての瓶等をも指していたと考えるべきであろう。

もっとも大乗仏教において——他のインド思想においてもしばしばそうなのであるが——ある名称の意味(sense, Sinn)と対象物(あるいは対応物、reference, Bedeutung)との区別は明確ではない。こうした傾向と「プラパンチャ」に表象およびその対応物という二つの意味があることは密接に結びついている。いわゆる「観念論的」傾向の強い大乗仏教にあっては、表象を離れた、外界の実在を認めないことが多い。龍樹は、認識作用を離れて外界の対象が実在するとは考えなかった。彼にとって現象世界とは言葉による構成体に他ならない。言葉を働かせることが、有・無、能・所、一・異等へと「ひろがる」ことであり、その「ひろがり」がすがたを取ったとき世界となるのである。したがって、テキストに現われるすべての「プラパンチャ」という語の第三と第四の意味を常に判然と区別することは不可能である。しかし、またこの二つの意味をどちらか一方の意へと解消させてしまうことも正しくないであろう。

二

「実在論的」傾向を有するニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派等は、言葉はそれぞれ言葉とは独立した恒常的実体を対応者として有すると考える。そのような恒常的存在を龍樹は「実体」(*svabhāva* 自性)と呼び、この意味での実体を対象(あるいは対応物)としている言葉を「プラパンチャ」と呼んだのである。先に述べた通り、彼は言葉を離れて独立に存在する実体を認めなかった。実体と結びついた個々の名称等により構成されるプラパンチャ(言葉)を働かせている限り、人は真理を見ることはできない、と龍樹は考える。[26]「プラパンチャ」と呼ばれる言葉は、諸々の対象に対する執着をより一層増大させる原因であるとともに、その執着の結果でもある。執着を取り除

くためにプラパンチャは止滅へと導かれねばならない[27]。究極の目的である「涅槃とは、有と無とへの執着の滅である[28]」。『中論』の最終の偈（二七章第三〇偈）には「すべての見解（見）を断ずるためにあわれみをもって正法を説いたガウタマ（釈迦）にわたしは帰命する」と述べられている。『中論』の主要テーマの一つは、見解（見）、すなわちプラパンチャ（言葉）によって表現された考え方（プラパンチャされたもの）を否定することであった。すでに見たように、『中論』の冒頭は、「プラパンチャが止滅した縁起」⑧が『中論』の主題であることを語っていた。実際、『中論』の論議は二七章全体を通じて、どのような見解をどのように否定することによりプラパンチャの止滅した縁起が得られるのかを説いている。『中論』各章はそれぞれその考察のテーマの特殊性に基づきながら、プラパンチャがどのように滅せられるか、あるいはそもそも縁起においては止滅しているのをどのように知るか、を述べるのである。

二章および三章の論議を概観することによって、『中論』の論議の中で具体的にどのようなものが止滅すべきプラパンチャと考えられているかを見てみよう。すでに見たように、二章では、龍樹は「行く」という行為をめぐって『中論』において典型的な論議を展開している。彼は、「行く」という現象を、行くことの行為者（行く人 *gantṛ*）、その行為の行われる場所（踏み歩かれるところ *gantavya*）、行くことという三要素に分析して考察する。二章第一偈から第五偈までは、行く（あるいは歩く）動作と踏み歩かれるところとの関係を考察し、いかなる踏み歩かれるところにも行く動作はないと主張する。第六偈から第一一偈までは行く動作と行く人との関係を考察し、どのような人にも行くことはないと主張する。第一二偈から第一七偈までは、行く人にも踏み歩かれるところにも、行く動作の始まることも住する（あるいは留まる）こともないと述べる。第一八偈から第二一偈までは行く人と行くことは同一でもなく別異でもないことを論じ、第二二偈から第二五偈までは、どのような行く人もいかなるとこ

ろ（あるいは行くという行為）も行かないと論じている。そして、二章最後の部分である第二五偈ｃｄは「このゆえに、行くことも行く人も踏み歩かれるところもない」（*tasmād gatiś ca gantā ca gantavyaṁ ca na vidyate* // *PP*, p. 107, l. 15）と結論づけている。

第一偈から第二五偈ａｂまでにおいては——第二偈は反対論者の主張であるが——それぞれの文章は常に二つあるいはそれより多くの項（行く人、行くこと、踏み歩かれるところ）を名辞によって表現したのち、その諸項の関係を例えば、「行く人に行くことはない」とか「行く人と行くことは同一でもなく別異でもない」というように表現している。一方、第二五偈ｃｄにおいては、行く人、行くこと、および踏み歩かれるところの間の関係は述べられておらず、これら三つの項のそれぞれが存在しないと結論づけられているのみである。

二章のこの結論の部分（第二五偈ｃｄ）は、その意味を変えることなく、三つの命題の連言を含んだ次のような一節へと書き換えることができる。

このゆえに、 *tasmād*
行くことも〔存在せず〕、 *gatiś ca* 〔*na vidyate*〕
行く人も〔存在せず〕、 *gantā ca* 〔*na vidyate*〕
踏み歩かれるところも存在しない。 *gantavyaṁ ca na vidyate.*

このように書き換えるならば、第二五偈ｃｄにおける表現方法が第一偈から第二五偈ａｂまでにおけるそれと異なったものであることが、より一層明らかとなる。

二章において龍樹は、どのような踏み歩かれるところにも歩くこと（行くこと）なく、どのような行く人にも行くことはないゆえに、かの三つのものは存在しない、と論ずる。この論議がプラパンチャを止滅へと導く一つの過

程を示していることは明らかである。この場合注意すべきことは、「行く人には行くことがない」というように二つ以上の項を指し示す名辞を含んだ命題を否定する場合と、諸項の間の関係には触れないでそれぞれの項の存在が否定される場合との二つがあることである。そして、『中論』では、前者の型の命題が根拠となって、後者の型の命題が諸々の章の結論として述べられるのである。これらの二つの型の否定命題はそれぞれプラパンチャの否定の方法を示している。「行く人に行くことはない」と述べることによって龍樹は「行く人に行くことがある」という判断のすがたを取るプラパンチャを否定する。一方、「行くことは存在しない」という否定命題によっては、「行くことが存在する」というプラパンチャとともに「行くこと」という名称、その表象、およびその対応物というすがたのプラパンチャが否定されるのである。

『中論』の二章以外に見られる、プラパンチャを止滅させる過程は、今述べた二章における方法と類似したものである。三章は感覚器官の考察である。その第一偈から第六偈abまでにおいては、視覚器官（見る行為の作具、見、*darśana*）、見る人、見る行為等の間の関係が考察され、「視覚器官は見ない」（第三偈a）、「視覚器官を離れても、離れなくても、見る人はない」（第六偈ab）等と述べられる。そして、第六偈cdにおいて、「見る人がないゆえに、どこに汝（反対論者）の言う見られるもの、見る行為があるのか」と結論づけられる。[29] つまり、見る人が存在しない。ゆえに、見られるものも存在しないし、見る行為も存在しないのである。ここでは、二章第二五偈cdと同様に、見る人等の項のそれぞれの存在が否定される。ただ二章最後の場合と異なるところは、見る人の非存在が見られるものと見る行為とが存在しない理由として述べられていることである。他の章の論議も二章、三章とほぼ同様の経過をたどり、各章の終わりあるいはまとまった論議の結論部分には「xは存在しない。yも存在しない」あるいは「xは存在しない。ゆえに、yも存在しない」という型の命題が見られるのである。[30]

このようにして龍樹は『中論』各章の中でプラパンチャを止滅させるための考察の結論として、実にさまざまなものが「存在しない」(*na vidyate, na asti*)と述べている。二三章第一五偈には「それによって執着するもの、執着、執着する人、執着されるものはすべて寂静(*upaśānta*)である。ゆえに、執着はない」と述べられている。「xは寂静である」とは「〔xは〕止息している」[31](*nivṛtta*)という意味であり、「は存在しない」と極めて近い意味を表わしていると考えられる。

結論部における「xは存在しない」、「xは寂静である」という場合のxは、命題ではなく、項としてのプラパンチャであるが、個々の項の否定がこのように結論部で強調されることは、単にその名称のみではなく、その対象も否定されていることを印象づける。「見られるものの止滅した吉祥なるもの」という三章第八偈の語句は、帰敬偈の「プラパンチャが止滅した吉祥なる縁起」⑧という表現と同様の構造を意味しており、「見られるもの(対象)」がプラパンチャを意味していることをうかがわせる。

そもそも龍樹により批判される者たちは言語表現の対応物としての実体が言葉、あるいは主体の認識作用、と離れて存在すると考えているのである。[32] 龍樹は、言葉は実体と本来的に結びつくあるいは対応するものではなく、恒常的な実体が存在するのでもないと答える。[33] 彼によれば、どのような変化をも受けない恒常的な実体が存在するのではなく、すべてのものは縁起によって成立しているのである。「縁によってあるものはすべて実体が寂静である」(七章第一五偈ａｂ)。「実体が寂静である」とは、実体がない、あるいは実体と離れていることである、と龍樹の後継者たちは註釈している。[34] さらに『中論』の著者は、「ゆえに生じつつあるものも生ずることも寂静(*śānta*)である」(七章第一六偈ａｂ)と述べる。この「生じつつあるもの」、「生ずること」は、概念や言葉を指しているのみではなく、それらの対象、すなわちすべての存在物をも指していると考えるべきであろう。

『中論』一八章第二偈ｃｄには「自我と自己の所有の止滅（śama）によって〔彼は〕自我意識なく所有意識もない者となる」とあるが、ここでは意識の対象が滅するゆえに意識が滅すると述べられている。この偈は同章第七偈ａｂ、すなわち「心の対象が止滅した（nivṛtta）ゆえに、〔言葉により〕表現されるものは止滅する（nivṛtta）」と共に考察されるべきである。第七偈ａｂでは、表象のみならず言葉の対象もまた止滅すべきであることを明確に語っている。このようにして、われわれは『中論』が、心の対象あるいは言葉の対象が止滅した真理を説いており、「プラパンチャの止滅」とは、言語表現、表現行為、表現内容（表象、概念等）のみではなく、表現対象の「止滅」をも意味していたと考えることができる。一つの単語が主体の行為とその対象との両方を表わすことは仏教においてしばしばあるが、「プラパンチャ」もその一つである。

三

では、プラパンチャが止滅するとはどのようなことなのか。言葉としてのプラパンチャが止滅するとは、沈黙するとか、何も考えないということではないはずである。また、対象としてのプラパンチャが止滅するとはどのようなことであろうか。外界の対象は何も実在せず、存在するように見えるのは単に表象にすぎないということであろうか。そして、表象も止滅すべき運命にあるならば、龍樹の主張する真理とはすべてのものをのみ込み無と化してしまう「暗黒の穴」なのか。言葉もその対象も無となるとき、人間の生そのものが可能であろうか。それとも人間の生そのものが虚無にすぎないと龍樹は言うのであろうか。

言葉としてのプラパンチャが止滅するということの意味を考えてみよう。プラパンチャが止滅したときには、人は「如来が存する」とも、「存しない」とも言うことはできない。そのいずれかを言うことは言葉を用いることに

なるからだ。さらに、「ものが生ずる」とも「滅する」とも言うことができない。「行く人は行くことと同一である」とも「別異である」とも言ってはならないし、当然、考えてもならない。

それでは、仏が縁起を説くことはどのようにして可能であろうか。仏自身は「プラパンチャを超えている」⑧。そして、縁起においてはプラパンチャは止滅であるゆえに、縁起そのものはプラパンチャによっては説くことができないはずである。では、仏が説く場合の言葉とはどのようなものであろうか。

「見る」という行為には見られる対象が必要である。「見る」とは「何ものかを見る」ことであるからだ。ここにすでに見るものと見られるものとの区別、すなわちプラパンチャが現われている。『中論』二四章第四〇偈の「縁起を見る人」は、プラパンチャによって縁起を見るのではないと考えられている。では、縁起という対象を言葉あるいは概念作用を用いないで見るとは、どのようなあり方なのであろうか。

それとも、プラパンチャとは実体（*svabhāva*）を対象としている否定さるべき種類の言葉であって、プラパンチャが止滅したときにもプラパンチャ以外の言葉が働いていると考えるべきなのであろうか。すなわち、言葉という複合体のある部分――おそらくはほとんどの部分であろうが――が機能しなくなり、残った部分のみが機能する、と考えるべきなのであろうか。しかし、これは認めがたい。「実相に戯論なく、心相止滅し、言語の道断ず」と青目註に明確に述べられているように[35]、空性においてはすべての言葉が止滅すると考えるべきであるからだ。

では、言語の道が断ぜられたときに「縁起を見る」とは、言葉とは異なった方法により、いわゆる通常の「表象作用」もなくして、「見る」という行為を行うということなのであろうか。真理としての縁起を見る場合には、言葉という方法にはよらない「一種の直観知」とも呼ぶべきものによって「見る」のであり、それを「説く」場合には、実体とは結びついていない、したがってプラパンチャではない言葉（教え）によって説くのであろうか。

しかし、龍樹は『中論』の中では「直観知」を意味するような言葉、例えば「智恵の完成」(般若波羅蜜多)、「無分別智」等は、一度も用いていないのである。初期般若経典を知っていたと思われる龍樹がこれらの言葉を用いなかったのが意識的なものであれ無意識の結果であれ、そこには彼のあくまで宗教実践としての「プラパンチャの否定」を重視する意志が窺われる。彼にとってプラパンチャは単に言葉というのではなく、世俗のすべての活動およびその対象である。人間の全行為とその対象とにほぼ等しいプラパンチャを根こそぎ否定することによって得られるものを彼は期待した。しかし、彼が期待したものは、絶対者との合一とか宇宙我の出現ではなかった。「智恵」と名づけられるものでさえなかった。否定につぐ否定の結果、自らの得たものを彼は「真理」、「縁起」、「空性」といった名称以外の言葉で呼ぶ必要がなかった。それに特別な名称を与えることによって、プラパンチャの世界とそれを超えた世界との相違を印象づけるようになることを龍樹はおそれたのであろう。『中論』二五章第一九偈は、輪廻と涅槃は異ならない、と述べている。つまり、プラパンチャと「プラパンチャの止滅したもの」とは異ならないというのである。そして、プラパンチャの止滅した地点でおのずから生まれる言葉(*"prajñaptir upādāya"* 仮説)を龍樹は空性(*śūnyatā*)と同一視している(二四章第一八偈)。では、一度「死んだ」言葉が如何にして仮説として「再生する」のか。この問いには空性と言葉との動的関係のみが答え得るであろう。

註

(1) 梶山雄一・上山春平『空の論理』『仏教の思想3』角川書店 一九六九 六一頁。

(2) 同 六二頁。

(3) 三枝充悳・久我順「中論、梵漢蔵対照語彙」『大乗仏教の成立史的研究』(附録第二) 三省堂 一九五四 二七頁。

(4) Louis de la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, Commentaire de*

Can-drakīrti, St.-Pétersbourg. 1913 (*PP*).

(5) *PP*, p. 373, l. 9.

(6) *PP*, p. 373, l. 10.

(7) 『中論』(『大正蔵』三〇巻 二五頁b)：戯論有二種。一者愛論、二者見論。

(8) 梶山雄一「知恵のともしび—第十八章」『大乗仏典』『世界の名著2』中央公論社 一九六七 三二四頁a。

(9) 上田義文『大乗仏教の思想』(レグルス文庫七五) 第三文明社 一九七七 三九頁。

(10) 宇井伯寿『梵漢対照菩薩地索引』鈴木学術財団 一九六一 四八六頁。

(11) Lambert Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścaya-saṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1969, p. 137. cf. Étienne Lamotte, *Saṃdhinirmocanasūtra* (*L'explication des mystères*), texte tibétain édité et traduit, Louvain-Paris, 1935, I, 6, p. 38.

(12) L. Schmithausen, Wien, 1969, p. 138c; 『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻 三五頁 四葉 七行：*mṅon par brjod paḥi mtshan ñid kyi spros pa.*

(13) L. Schmithausen, Wien, 1969, p. 138c; 『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻 二二七頁 二葉 三行。

(14) 『大正蔵』三〇巻 一〇八頁b。

(15) 『大乗仏典』『世界の名著2』三二四頁a。cf. L. Schmithausen, Wien, 1969, p. 141.

(16) *PP*, p. 448, ll. 1-2.

(17) 『大正蔵』三〇巻 三一頁a：戯論名憶念取相、分別此彼、言仏滅不滅等。般若経におけるこのような用法については『大般若波羅蜜多経』三六七巻(『大正蔵』六巻 八九〇頁b－八九一頁)、四六四巻(同七巻 三四七頁b)、五二七巻(同七巻 七〇二頁c)等を参照。

(18) 『影印北京版西蔵大蔵経』一二九巻 一七四頁 五葉一行：*'jig rten 'di na* 〈→*ni*?〉 *ji bźin du / spros las byuṅ bar.*

(19) 『瑜伽師地論』九一巻(『大正蔵』三〇巻 八一五頁a)には「当知此中、能引無義、思惟分別所発語言、名為戯論」(此の中、能く無義を引く、思惟分別より発する語言を戯論と名づける、と知るべきである)と述べられている。ここでは「戯論」とは思惟・分別を表現した結果としての言葉を指している。

(20) 『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻 四一頁 三葉 八行－四葉二行。

(21) Jacques May, *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Paris, 1959, p. 175 f. n.

(22) L. Schmithausen 前掲書 pp. 137-142)において「プラパンチャ」の四つの意味がほぼ同じ形ですでに述べら

れている。この章は氏のこの見解に負うところが多い。

(23) Bhīmācārya Thaḷakīkar, *Nyāyakośa*, Bombay, 1893, p. 507, (1). cf. Sritaranatha Tarkavachaspati, *Vācaspatyam*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1962 (rept.), vol. 6, p. 4470; Raja Radha Kanta Deva, *Shabdakalpadruma*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1967 (3rd ed.), part 3, p. 276.

(24) Maha=M. Anantkṛiṣṇa Śāstrī, *The Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya with the Commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala*, Pāṇḍuraṅg Jāwājī, Bombay, 1938, p. 454, ll. 3-4: *kāryam ākāśādikaṃ bahuprapañcaṃ jagat.* cf. K. S. Varadacharya, *Nyāyamañjarī*, Oriental Research Institute, Mysore, 1969, vol. 1, p. 65, ll. 1-2: *anādyavidyāvāsanā ropitagrāhyagrāhakādibhedaprapañcaṃ jñānamātram evedam iti kiṃ prāpyate?*

(25) *PP*, p. 350, ll. 14-15.

(26) 『中論』五章第八偈参照。

(27) 『六十頌如理論』第四八偈に対する月称註(梶山雄一・瓜生津隆真『龍樹論集』『大乗仏典14』中央公論社 一九七四 七八頁)参照。

(28) *Ratnāvalī* (一、四二)(梶山・瓜生津前掲書 二四〇頁)。

(29) *PP*, p. 118, l. 4: *draṣṭavyaṃ darśanaṃ caiva draṣṭary asati te kutaḥ //*

(30) I, 14 果がない。ゆえに、どうして縁と非縁があろう。(*phalābhāvāt pratyayāpratyayāḥ kutaḥ*, *PP*, p. 89, l. 15).

II, 25 (本文にて考察ずみ。)

III, 6 (同。)註(29)参照。

III, 8 見られるものと見る行為がないゆえに、識等〔すなわち触、受、愛〕の四つもない。ゆえに、取等もどうして生じようか。(*draṣṭavyadarśanābhāvād vijñānādicatuṣṭayam / nāstīti upādānādīni bhaviṣyanti punaḥ kathaṃ // PP*, p. 119, ll. 3-11).

V, 5 ゆえに、特質づけられるもの(所相)は存在しない。特質(相)もまた存在しない。(*tasmān na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate / PP*, p. 131, l. 16).

VII, 33 生、住、滅が成立しないゆえに、有為は存在しない。有為が存在しないのに、どうして無為が成立しよう。(*utpādasthitibhaṅgānām asiddher nāsti saṃskṛtam / saṃskṛtasyāprasiddhau ca kathaṃ setsyaty asaṃskṛtam // PP*, p. 176, ll. 3-8).

VIII, 4 それ〔因と果〕がなければ行為、行為者、作具はない。(*tadabhāve kriyā kartā karaṇaṃ ca na*

vidyate // *PP*, p. 182, l. 15).

XIV, 8　ゆえに、和合しつつあるもの、すでに和合したもの、和合する者は存在しない。（*saṃsṛjyamā-naṃ saṃsṛṣṭaṃ saṃsraṣṭā ca na vidyate* // *PP*, p. 256, l. 10).

XV, 3　自体がなければ、どうして他体があろう。（*kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati* / *PP*, p. 265, l. 17).

XV, 4　自他と他体がなくして、どうして有体があろう。（*svabhāvaparabhāvābhyām ṛte bhāvaḥ punaḥ* / *PP*, p. 266, l. 9).

XV, 5　有体が成立しないならば、非有は成立しない。（*bhāvasya ced aparasiddhir abhāvo naiva sidhyati* / *PP*, p. 267, l. 1).

XVII, 29　ゆえに、行為者は存在しない。（*tasmāt kartāpi nāsty ataḥ* // *PP*, p. 328, l. 13).

XVII, 30　もし行為もなく行為者もないならば、どこに行為から生ずる果報があろう。また果報がないゆえに、どこに受用者があろう。（*karma cen nāsti kartā ca kutaḥ syāt karmajaṃ phalaṃ* / *asaty atha phale bhoktā kuta eva bhaviṣyati* // *PP*, p. 329, ll. 1-2).

XVIII, 2　自我がないとき、どうして自己の所有があろう。（*ātmany asati cātmīyaṃ kuta eva bhaviṣyati* / *PP*, p. 345, l. 17).

XIX, 6　しかし、どのような有体もない。どうして時があろうか。（*na ca kaś cana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati* // *PP*, p. 387. ll. 9-12).

XXII, 4　もし自体（自性）がなければ、どうして他体（他性）があろう。（*yadi nāsti svabhāvaś ca para-bhāvaḥ kathaṃ bhavet* / *PP*, p. 437, l. 10).

XXIII, 15　ゆえに執着はない。（*tasmād grāho na vidyate* // *PP*, p. 465, l. 6).

XXVII, 20　もしいかなる常なるものもないならば、どのような無常なるもの、常にして無常なるもの、二［すなわち常なるものと無常なるもの］から離れたものが存在しようか。（*nāsti cec chāśvataḥ kaś cit ko bhaviṣyaty aśāśvataḥ* / *śāśvato 'śāśvataś cāpi dvābhyām ābhyāṃ tiraskṛtaḥ* // *PP*, p. 586, ll. 10-11).

（31）　*PP*, p. 466, l. 5.

（32）　『論争の超越』（『廻諍論』）第九偈（*The Dialectical Method of Nāgārjuna*, Translated by Kamaleswar Bhatta-charya, Critically edited by E. H. Johnston and Arnold Kunst, Motilal Banarsidass, Delhi, Text, p. 17）。

（33）　同第五七偈以下（ibid., p. 44 ff.）。

(34) *PP*, p. 160, l. 7: *śāntaṃ svabhāvavirahitaṃ*; Max Walleser. *Buddhapālita, Mūlamadhyamakavṛtti*, p. 106, ll. 17-18: *ṅo bo ñid daṅ bral ba ṅo bo ñid kyis stoṅ pa yin no /*

(35) 『中論』(『大正蔵』三〇巻 二五頁b):実相無戯論、心相寂滅、言語道断。

第二章　『中論』における空の論理

第一節　縁起を語る命題

――「俗なるもの」の構造――

『中論』は二七章から成っている。各章の表題は次のとおりである。

章	表題	羅什訳	サンスクリット名
一	原因と条件の考察	観因縁品	*pratyayaparīkṣā*
二	已去処（すでに踏み歩かれたところ）と未去処（いまだ踏み歩かれていないところ）の考察	観去来品	*gatāgataparīkṣā*
三	眼等の感官の考察	観六情品	*cakṣurādīndriyaparīkṣā*
四	蘊（心身の構成要素）の考察	観五陰品	*skandhaparīkṣā*
五	界（世界の構成要素）の考察	観六種品	*dhātuparīkṣā*
六	染めるもの（貪り）と染められた者（貪りを有する人間、貪者）の考察	観染染者品	*rāgaraktaparīkṣā*

七　有為（原因と条件によりつくられたもの）の考察	観三相品	*saṃskṛtaparīkṣā*
八　行為と行為者の考察	観作作者品	*karmakārakaparīkṣā*
九　先住（すべての運動、精神作用の統轄者）の考察	観本住品	*pūrvaparīkṣā*
一〇　火と薪の考察	観燃可燃品	*agnīndhanaparīkṣā*
一一　本際（生死の世界の初め）の考察	観本際品	*pūrvāparakoṭiparīkṣā*
一二　苦の考察	観苦品	*duḥkhaparīkṣā*
一三　行の考察	観行品	*saṃskāraparīkṣā*
一四　結合の考察	観合品	*saṃsargaparīkṣā*
一五　自性の考察	観有無品	*svabhāvaparīkṣā*
一六　繫縛と解脱の考察	観縛解品	*bandhanamokṣaparīkṣā*
一七　行為と結果の考察	観業品	*karmaphalaparīkṣā*
一八　我の考察	観法品	*ātmaparīkṣā*
一九　時間の考察	観時品	*kālaparīkṣā*
二〇　原因と結果の結合体の考察	観因果品	*sāmagrīparīkṣā*
二一　生成と破壊の考察	観成壊品	*saṃbhavavibhavaparīkṣā*
二二　如来の考察	観如来品	*tathāgataparīkṣā*
二三　顚倒（顚倒した判断）の考察	観顚倒品	*viparyāsaparīkṣā*
二四　四諦（苦・集・滅・道という四つの真理）の考察	観四諦品	*āryasatyaparīkṣā*

二五　涅槃の考察　観涅槃品　nirvāṇaparīkṣā
二六　十二因縁の考察　観十二因縁品　dvādaśāṅgaparīkṣā
二七　見解の考察　観邪見品　dṛṣṭiparīkṣā

『中論』の論議の第一段階は、「ものが存在しない」ことの証明である。「ものが実在する」と主張する反対論者に向かって龍樹が一種の帰謬法を用いて反駁したことはすでに述べたが、その帰謬法の実際、龍樹が「ものが存在しない」と主張する際の否定の構造を体系的に把握したい、というのが今のわれわれの目的である。彼の論証方法はいくつかのパターンから成っているが、いずれの場合も彼の方法は論議の対象領域すべてをおおうことを目ざしており、システムとして整備されたものである。そしてそのシステムにおいて論議の中心となり論理を運ぶ中心となるのが、「縁起の関係にある二者を語る命題」である。

『中論』においてのみならず仏教一般において縁起（*pratītya-samutpāda*）に、一種の関係である、あるいは関係に関する教説・真理である、という側面が存することには疑いはない。「縁起」という語に対する註一つの関係が成立するためには、少なくとも二つの「項」（factor）が必要である。『中論』の論議においてしばしば龍樹は、分離不可能なかたちで――例えば、実体と運動とのように――結びついている一組の「項」あるいはものを取り上げ、その二つの項の関係を一つの命題の中に表現する。そのような命題により構成されるかあるいはそれを含んだ偈は『中論』において頻繁に登場するが、それらの偈に見られる論議において、龍樹は首尾一貫した論法を用いている。

このような二つの「項」あるいはものを表現する命題を含む例として『中論』八章第一二偈が挙げられる。この偈はすでに（八〇頁）取り上げたことのあるものである。

例一　*pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam /*
karma pravartate //
（行為に縁って、行為者が生じ
行為者に縁って、行為が生ずる。）

この偈において龍樹は行為（*karman*）と行為者（*kāraka*）という二つのものを取り上げて、その二つのものおよびそれらの間の関係を述べる。このような操作が、『中論』における龍樹の論議の第一歩である。この操作の根底にある考え方は、この「二つの項」あるいはもの、すなわち行為と行為者はいわゆる縁起の関係にある、というものである。『中論』八章の主題は、行為と行為者とが相互に依存しあっていること、すなわち縁起の関係にあることであり、例一として挙げた第一二偈は八章における論議の結論である。

龍樹はそれぞれの章において二つあるいは三つ（時には四つ）の「項」の関係を取り扱うのであるが、三つの「項」の間の関係が扱われる例としては『中論』一九章第一偈が挙げられる。

例二　*pratyutpanno 'nāgataś ca yady atītam apekṣyati /*
pratyutpanno 'nāgataś ca kāle 'tīte bhaviṣyataḥ //
（もし現在時と未来時が、実に過去時に相待して存するならば、
現在時と未来時は、過去時の中に存するであろう。）

この偈では、現在時（*pratyutpanna*）、未来時（*anāgata*）、と過去時（*atīta*）との三つのもの、およびそれらの間の関係が述べられる。しかし、この三つのものは二つのグループに分けられる。第一のグループを構成する項は現在時と未来時であり、第二のグループは過去時という一つの項によって構成される。二つの項によって成立する第一のグループは過去時に対しては一つの「項」として扱われるゆえに、例二の一九章第一偈においても――そして事情は第二偈、第三偈においても同様であるが――最終的には「二つの項」が扱われていると考えることができる。『中論』におけるこのような「二つの項」のすべての組を取り出すことができるならば、龍樹がどのようなものの間に縁起の関係を考えているのかがわかるであろう。次表は、『中論』の各章に見られるそのような「二つの項」の組を列挙したものである。この作業は、『中論』における論議の特質、とりわけ縁起をめぐる論議の特質を見極めるためにまず、どのような「場」でそれが論じられているか、を明らかにしようとするものである。もっとも次の表1においては「二つの項」とは言っても実際にはどちらかの項あるいは両方の項がほとんどの場合、二つ、三つ、あるいは四つのものへと配分を受けたかたちで表現されている。これは後ほど述べるように、『中論』における論法としては重要な過程の一つである。

表1　＊　偈の番号はプサン版による。
＊＊　和訳、羅什訳（『大正蔵』三〇巻）、サンスクリット（プサン本*PP*）の順に配列したが、羅什訳にない場合には、（　）内にはサンスクリットのみを出した。

章	偈	二つの項	
1	1	存在あるいはもの（諸法、*bhāva*）	自（自、*sva*）より生ずること（生、*utpāda*）[1]、他（他、*para*）より生ずること、両者（共、*dvi*）より生ずること、あるいは無因〔すなわち、

			自からでもなく他からでもなく〕（無因、*ahetu*）より生ずること
I	4ab	作用（果、[2] *kriyā*）	縁を有するもの（*pratyayavat*）、あるいは非縁を有するもの（*apratyayavat*）
I	4cd	縁（縁、*pratyaya*）	作用を有するもの（*kriyāvat*）、あるいは非作用を有するもの（*akriyāvat*）
I	6	縁（縁、*pratyaya*）	存在するもの（有、*sadartha*）、あるいは存在しないもの（無、*asadartha*）
I	11	結果（果、*phala*）	縁（因縁、*pratyaya*）
I	14	結果（果、*phala*）	縁により構成されるもの（従縁生、*pratyayamaya*）、あるいは非縁により構成されるもの（従非縁生、*apratyayamaya*）
II	1	去ること（去、*gamana*）[3]	已去処（已去、*gata*）、未去処（未去、*agata*）、あるいは現去処（去時、*gamyamāna*）
II	8	去ること（去、*gamana*）[4]	去者（去者、*gantṛ*）、非去者（不去者、*agantṛ*）、あるいは去者と非去者より他の第三者（離去不法者〔無〕第三者、'*anyo gantur agantuś ca...tṛtīyaḥ*'）
II	12	〔去ることの〕始め（発、*āram-bhana*）[5]	已去処、未去処、あるいは現去処
II	15	住すること（住、*sthiti*）	去者、非去者、あるいは去者と非去者より他の第三者
II	18	去ること	去者
II	24, 25ab	去ること	実在の去者（決定有去者、'*sadbhūto gantā*'）、非実在の去者（不決定去者、'*asadbhūto* [*gantā*]'）、あるいは実在にして非実在の去者（[6]'*sad-asadbhūto* [*gantā*]'）
II	24, 25ab	去ること	已去処、未去処、あるいは現去処（青目註の解釈による）[7]

III	5	見ること（見、*darśana*）[8]	視覚器官（見、*darśana*）[9]、あるいは視覚器官に非ざるもの（不見、*adarśana*）
III	6	見ること	見者（見者、*draṣṭṛ*）
IV	1	物質（色、*rūpa*）[10]	物質の原因（色因、*rūpakāraṇa*）
IV	4	物質	物質の原因
IV	6	原因（因、*kāraṇa*）	［原因と］類似の結果（'*sadṛśaṃ kāryam*'）[11]、あるいは［原因と］非類似の結果（'*asadṛśaṃ kāryam*'）
V	1	虚空（虚空法、*ākāśa*）[12]	虚空の特質（空相、*ākāśalakṣaṇa*）
V	3	特質（相、*lakṣaṇa*）	特質を有するもの（有相、*salakṣaṇa*）、あるいは特質を有しないもの（無相、*alakṣaṇa*）
V	7ac	虚空	存するもの（有、*bhāva*）、あるいは存しないもの（無、*abhāva*）
V	7bc	虚空	特質づけされるもの（可相、*lakṣya*）、あるいは特質づけするもの、すなわち特質（相、*lakṣaṇa*）[13]
VI	2cd, 3ab	貪り（染法、*rāga*）	貪者（染者、*rakta*）[14]
VI	4	貪り	貪者
VI	10	貪り	貪者
VII	14	生ずること（生、*utpāda*）	已生のもの（已生、*utpanna*）、未生のもの（未生、*anutpanna*）、あるいは現生のもの（生時、*utpadyamāna*）
VII	20	生ずること（生、*utpatti*）	存するもの（有法、*sat*）、存しないもの（無、*asat*）、あるいは存し存しないもの（有無、*sadasat*）[15]
VII	21	生ずること（生、*utpatti*）	滅しつつあるもの（諸法滅時、*nirdhyamānabhāva*）、あるいは滅しつつないもの（法［若］不滅者、*anirdhyamānabhāva*）
VII	22	住すること（住、*sthiti*）	すでに住したもの（住法、*sthitabhāva*）、いまだ住しないもの（不住法、

			asthitabhāva)、あるいは住しつつあるもの（住時、tiṣṭhamāna）
VII	26	滅すること（滅、nirodha）(16)	すでに滅したもの（法已滅、niruddha）、いまだ滅しないもの（未滅、aniruddha）、あるいは滅しつつあるもの（滅時、nirdhyamāna）
VII	27	滅すること	すでに住したもの、あるいはいまだ住していないもの
VII	28	滅すること(17)	この状態（'sā avasthā'）、あるいは他の状態（'anyā avasthā'）(18)
VII	30ab, 31ab	滅すること（滅、nirodha）	存在するもの（［若］法是有者、sadbhāva）、あるいは存在しないもの（［若］法是有者、asadbhāva）(19)
VII	32	滅すること（滅、nirodha）	自体（自相、svātman）、あるいは他体（他相、parātman）
VIII	1	実在の行為（決定業、'sadbhūtaṃ karma'）をなすこと(20)、あるいは非実在の行為（無定業、'asadbhūtaṃ karma'）をなすこと	実在の行為者（決定有作者、'sadbhūtaḥ kārakaḥ'）、あるいは非実在の行為者（決定無作者(21)、'asadbhūtaḥ kārakaḥ'）
VIII	7	実在し実在しない行為（二業、'sadasat tat'）をなすこと(22)	実在し実在しない行為者（作者定不定、'sadasadbhūtaḥ kārakaḥ'）(23)
VIII	8a	実在しない［行為］（無、asat）をなすこと(24)	実在する［行為者］（有、sat）
VIII	8b	実在する［行為］（有、sat）をなすこと(25)	実在しない［行為者］（無、asat）
VIII	9, 10, 11	実在の行為をなすこと、あるいは実在し実在しない行為をなすこと	実在の行為者、非実在の行為者、あるいは実在し実在しない行為者
VIII	12	行為	行為者
IX	5	ある物（法、'kiṃcit'）	ある者（人、'kaścit'）
X	1	火（燃、agni）	薪（可燃、indhana）

X	12	火	薪
XI	3, 4, 5	生まれ（生、*jāti*）	老死（老死、*jarāmaraṇa*）
XII	1	苦（苦、*duḥkha*）	自ら作られたもの（自作、*svakṛta*）、他により作られたもの（他作、*parakṛta*）、両方により作られたもの（共作、'*dvābhyāṃ kṛtam*'）、あるいは無因のもの（無因作、*ahetuka*）
XIII	5	変異（異、*anyathābhāva*）	あるもの（是法、*tat*）、あるいは他のもの（異法、*anya*）
XIV	7	異なること（異相、*anyatva*）	異なるもの（異、*anya*）、あるいは異ならないもの（不異、*ananya*）
XVI	1	輪廻すること（往来、*saṃsāra*）[26]	常住なもの（常、*nitya*）、あるいは無常なもの（無常、*anitya*）
XVI	6	縛られていること（縛、*bandhana*）	取を有するもの（有身、*sopādāna*）、あるいは非取を有するもの（無身、*anupādāna*）
XVI	8	解脱（解、*mukti*）[27]	縛者（縛者、*baddha*）、あるいは非縛者（無縛、*abaddha*）
XVII	28	衆生（*jantu*）	行為者（作者、*kartṛ*）
XVII	29	行為（業、*karman*）	縁生のもの（縁生、*pratyayasamutpanna*）、あるいは非縁生のもの（非縁生、*apratyayasamutthita*）
XVIII	1	我（我、*ātman*）	蘊（五陰、*skandha*）
XVIII	7	法性（諸法実相、*dharmatā*）	不生のもの（無生、*anutpanna*）、あるいは不滅のもの（不滅、*aniruddha*）
XVIII	8	一切のもの（一切、*sarva*）	真実のもの（実、'*tathyam*'）、非真実のもの（非実、'*na tathyam*'）、真実にして非真実なもの（亦実亦非実、'*tathyaṃ cātathyaṃ ca*'）、あるいは真実でもなく非真実でもないもの（非実非非実、'*naivātathyaṃ naiva tathyam*'）
XIX	1, 3	現在時（現在、*pratyutpanna*）および未来時（未来、*anāgata*）[28]）	過去時（過去時、*atīta*）

XIX	5	時（時、*kāla*）	住したもの（住、*sthita*）、あるいは住しないもの（去、*asthita*）
XX	11	原因（因、*hetu*）	結果（果、*phala*）
XX	12	過去の結果（過去果、*atītaphala*）[29]	過去の原因（過去因、*atītahetu*）、未来の原因（未来、*ajātahetu*）、あるいは現在の原因[30]（*jātahetu*）[31]
XX	13	未来の結果	未来の原因、過去の原因、あるいは現在の原因
XX	14	現在の結果	現在の原因、未来の原因、あるいは過去の原因
XX	17	不空なる結果（果不空、'*aśūnyaṃ phalam*'）	生ずること（生、*utpāda*）[32]、あるいは滅すること（滅、*nirodha*）[33]
XX	18	空なる〔結果〕（果空、'*śūnyaṃ* [*phalam*]'）	生ずること、あるいは滅すること
XX	19	結果（果、*phala*）	原因（因、*hetu*）
XX	21	自体の存する結果（〔若〕果定有性、'*svabhāvasadbhūtaṃ phalam*'）あるいは自体の存しない結果（〔若〕　果定無性、'*svabhāvāsadbhūtaṃ phalam*'）	原因
XX	24	結果	和合より作られたもの（従縁合……生、*sāmagrīkṛta*）、あるいは非和合より作られたもの（従縁合不生、*asāmagrīkṛta*）
XXI	1	生成（成、*saṃbhava*）	滅壊（壊、*vibhava*）
XXI	7ab	生成	消滅するもの（尽、*kṣaya*）、あるいは消滅しないもの（不尽、*akṣaya*）
XXI	7cd	滅壊	消滅するもの、あるいは消滅しないもの
XXI	8	生成と滅壊（成壊、'*saṃbhavo vibhavaś ca*'）	もの（法、*bhāva*）

XXI	9	生成と滅壊	空なるもの（法性空、*śūnya*）、あるいは不空なるもの（性不空、*aśūnya*）
XXI	10	生成	滅壊
XXI	12ab	存在（法、*bhāva*）	存在（法、*bhāva*）より生ずること、あるいは非存在（非法、*abhāva*）より生ずること[34]
XXI	12cd	非存在（非法、*abhāva*）	存在より生ずること、あるいは非存在より生ずること[35]
XXI	13	存在（法、*bhāva*）	自より生ずること、あるいは他より生ずること、自および他より生ずること
XXII	1	如来（如来、*tathāgata*）	蘊（陰、*skandha*）
XXIII	3	我（我法、*ātman*）	存すること（有、*astitva*）、あるいは存しないこと（無、*nāstitva*）
XXIII	5	煩悩（煩悩、*kleśa*）	煩悩に汚された者（垢心、*kliṣṭa*）
XXIII	7, 9	色、声、味、触、香と法（色声香味触法体、'*rūpaśabdarasasparśā gandhā dharmāś ca*'）	浄なること（浄、*śubha*）、あるいは不浄なること（不浄、*aśubha*）
XXIII	10, 11	浄なること	不浄なること
XXIII	17, 18	顚倒（生倒、*viparyaya*）	顚倒者（有倒、*viparīta*）、未顚倒者（無倒、*aviparīta*）、あるいは顚倒しつつある者（倒者、*viparyamāna*）
XXIII	20	存在[36]（*bhāva*）	自より生ずること、他より生ずること、自および他より生ずること
XXIII	24ab, 25ab	煩悩	自性として既成のもの（性実、'*bhūtāḥ svabhāvena*'）、あるいは自性として非既成のもの（無性、'*abhūtāḥ svabhāvena*'）
XXV	10,13,16	涅槃（涅槃、*nirvāṇa*）	存在（有、*bhāva*）、非存在（無、*abhāva*）、存在と非存在（有無、'*abhāvo bhāvaś ca*'）、あるいは存在でもなく非存在でもないもの（非有非無、'*naivābhāvo naiva bhāvaḥ*'）

XXV	17	滅後の世尊（如来滅度後、'*paraṃ nirodhād bhagavān*'）	存すること（有[37]）、在しないこと（無）、存し存しないこと（有無）、あるいは存するのでもなく存しないのでもないこと（非有及非無）
XXV	18	現在住する世尊（如来現在時、'*tiṣṭhamāno bhagavān*'）	存すること[38]、存しないこと、存し存しないこと、あるいは存するのでもなく存しないのでもないこと
XXV	19	輪廻	涅槃
XXV	22	すべてのもの（一切法、*sarva-dharma*）	限界を有するもの（有辺、*antavat*）、限界を有しないもの（無辺、*ananta*）、限界を有しかつ有しないもの（亦辺亦無辺、'*anantam antavac ca*'）、あるいは限界を有せずかつ有しないのでもないもの（非有非無辺、'*nānantaṃ nāntavac ca*'）
XXV	23a	〔すべてのもの[39]〕	自己同一たるもの（一、'*tad eva*'）、あるいは異なるもの（異、*anyat*）
XXV	23bcd	〔すべてのもの[40]〕	常なること（常、*śāśvata*）、無常なること（無常、*aśāśvata*）、常にして無常なること（亦常亦無常、'*aśāśvataṃ śāśvataṃ ca*'）、あるいは常でもなく無常でもないこと（非常非無常、'*nobhayam*'）
XXVII	3, 9	過去世（過去世、*atītādhvan*）	自分が存したこと（有我）、あるいは自分が存しなかったこと（我不作[41]）
XXVII	8	我	取
XXVII	13	過去世	自分が存したこと、自分が存しなかったこと、両方であったこと、いずれでもなかったこと
XXVII	14	未来世	自分が存するであろうこと（作）、あるいは自分が存しないであろうこと（不作[42]）

表1註

（1）生ずることは、羅什訳においては「生」という動詞によって表現され、サンスクリットのテキストでは「生じたものである」（*utpannā vidyante*）という、名詞＋動詞の形で表現されている。

（2）羅什訳では、結果としての作用と理解されており、「果」と訳されている『大正蔵』三〇巻　二頁c　六行）。

（3）去ること（*gamana*）は「去られる」（*gamyate*）という動詞によって表現される。第一偈の中に見られる「現去処は去られる」（*gamyamānaṃ gamyate*）という表現は後（第三偈ａ）では「現去処に去ることがある」（*gamyamānasya gamanam*）と言い換えられている。後者の表現においては、「二つのもの」が去ること（*gamana*）と現去処（*gamyamāna*）とであることがより一層明らかである。

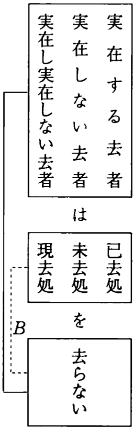
（4）二章第一偈におけると同様、ここでも去ること（*gamana*）は「去る」（*gacchati*）という動詞によって表現されている。第八偈に見られる「去者は去る」（*gantā gacchati*）という命題の内容は後（第一〇偈ｃｄ）において「去者に去ることがある」（*gantur gamanam*）と言い換えられている。後者の表現においては、「二つのもの」が去ること（*gamana*）と去者（*gantṛ*）とであることがより一層明らかである。

（5）去ることの始め（*PP*, p. 101, l. 1 : *gamanārambha*）は、ここでは「去り始める」（*gantum ārabhyate*）という不定詞に続く動詞によって表現されている。

（6）羅什訳では「去法定不定、去者不用三」（五頁ｂ　二七行）とある。羅什訳（五頁ｃ　七行）ではこの偈文は「去法が定であるも不定であるも、去者は三つ、すなわち未去処、已去処、現去処を去らない」と解釈されている。プサン本には第二五偈ａｂは"*gamanaṃ sadasadbhūtaḥ triprakāraṃ na gacchati*"とあり、「実在にして非実在なる」という限定語（主格、男性）は第二四偈に現われる「去者」（*gantā*）を修飾する。しかし、先述のように羅什訳においては、"*sadasadbhūta-*"は「去ること」を修飾すると解釈されるゆえに、青目が基礎としたテキストでは、"*sadasadbhūtam*"となっており、"*gantā*"（去者）ではなく、"*gamanam*"（羅什訳では所去処の意味である）を修飾していた可能性がある。

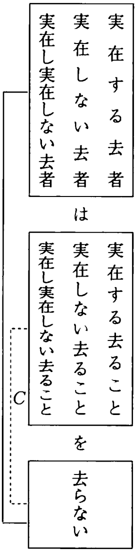
（7）第二四偈および第二五偈ａｂにおいて龍樹が取り上げている項は青目註に従うならば三つ——すなわち、去者、去ること、および所去処である。その去者が「実在するもの」、「実在しないもの」および「実在してかつ実在しないもの」の三種に分けられ、一方、所去処は「已去処」、「未去処」、および「現去処」の三つに分けられる。したがって、この一偈半においては、去ることと去る主体との関係と、去ることと去られるところとの関係との二つが結合されていると考えることができる。しかしながら、月称註（*PP*, p. 107, l. 11）においては、「三つ」とは「実在する去ること」（'*sadbhūtaṃ gamanam*'）、「実在しない去ること」（'*asadbhūtaṃ gamanam*'）、および

「実在しかつ実在しない去ること」（'*sadasadbhūtaṃ gamanaṃ*'）と解釈されている。したがって、月称註によるならば、第二四偈と第二五偈ａｂでは、去ることと去者との関係が問題となるとともに、「去る」という動作が「去ることを去る」（*gamanaṃ gacchati*）というように同族目的語によって表現されていると考えることができよう。



図ａ

図ａにおいては、去者と去ることとの関係は一本の実線*A*によって表わされ、所去処と去ることとの関係は点線*B*によって表わされている。



図ｂ

以上を図示すればこのようになる。図ａは青目註に従った場合であり、図ｂは月称註に従った場合である。

図ｂでは、去者と去ることとの関係は青目註の場合と同様に、実線*A*によって表わされるが、実在する去ることと等と去る動作との関係は点線*C*によって表わされる。後者の関係においては、実在する去ること等が去る動作の目的と考えられる。同様の関係は『中論』八章第九―一二偈にも現われる。そこでは「実在する行為」（*sadbhūtakarman*）等が「作す」（*karoti*）という動詞の目的語となっている。

(8) 見ること（*darśana*）あるいは見る作用（*PP*, p. 115, l. 11: *darśanakriyā* あるいは *PP*, p. 115, l. 15: *dṛṣṭi-kriyā*）はここでは「見る」（*paśyati*）という動詞形によって示される。

(9) ここでは視覚器官は六感覚器官（六根）の一つとして挙げられているのであり、三章第九偈に述べられるように、視覚器官に関する論議は他の感覚器官にも適用される。

　三章第五偈と第六偈ａｂにおいては二章の最後（第二四偈と第二五偈ａｂ）におけると同様、二組の「二つのもの」が扱われている（註(7)参照）。すなわち、見ることと視覚器官という「二つのもの」と、見ることと見者という「二つのもの」とが問題となっている。なお、第六偈ｃｄには「見られるもの」（*draṣṭavya*）という概念が現われており、三章においては視覚器官、見ること、見者、見られるものという四概念が取り扱われることを

示唆している。それゆえに、三章においては、見ることと見られるものとの関係も論議の領域に入っていると考えられる。

(10) ここに言う物質(色)は「身心の五構成要素」(五蘊、*pañcaskandha*)の一つであり、四章第七偈に述べられるように、物質(色)に関する論議は他の構成要素(蘊)についても適用される。

(11) 羅什訳においては「若果似於因」(p. 7a, 5)すなわち「もし果が因に似るならば」とあり、「似」が「果」にかかる修飾語として訳されているわけではない。

(12) ここに言う虚空は、地、水、火、風とともに五つの元素(界)の一つである。五章第七偈に述べられるように、虚空に関する論議は他の元素にも適用される。

(13) 第七偈abcでは「ゆえに、虚空は存するもの(*bhāva*)でもなく存しないもの(*abhāva*)でもなく、特質づけされるもの(*lakṣya*)でもなく特質づけるもの(特質、*lakṣaṇa*)でもない」と述べられている。ここでは(一)虚空と存するもの(あるいは存しないもの)との関係と、(二)虚空と特質づけされるもの(あるいは特質づけするもの)との関係との二つが述べられている。虚空というものがもしもあるならば、それは存するもの(*bhāva*)か存しないもの(*abhāva*)であろうが、そのどちらでもないと論証するのが龍樹の意図である。一切を存するものと存しないものに分けるのは、虚空がそのどちらとも言えない、つまり、空なるもの(*śūnya*)であると言うための準備である。したがって、ここで問題となる「二つの項」の組は虚空と存するもの(*bhāva*)、虚空と存在しないもの(*abhāva*)等々である。

(14) 「貪り」(*rāga*)とは、「染める」を意味する√*rañj*より作られた名詞であり、「[人を]染めるもの」すなわち煩悩の総称である。「貪者」(*rakta*)とは「[煩悩により]染められたもの」を意味する。

(15) 「存し存しないもの」は、偈では"*sataś cāsataś ca*"というように"*sat-*"(存するもの)の属格および"*asat-*"(存しないもの)の属格が接続辞"*ca*"によって結ばれた形で表現されている。この表では複合語の形で示した。

(16) 滅することは「滅する」(*nirdhyate*)という動詞形によって表現されている。

(17) 註(16)参照。

(18) 羅什訳では"*sā avasthā*"は「是法於是時」(是の法は是の時において)(p. 11c, l. 11)と訳され、"*anyā avasthā*"は「是法於異時」(是の法は異時において)(p. 11c, l. 12)と訳されている。

(19) 「存在するもの」は第三〇偈abでは"*sataś...bhāvasya*"(存在するものには)というように、複合語によってではなく二語によって表現されている。「存在しないもの」

も同様にして第三一偈ａｂでは二語によって表現されている。

(20) 「行為をなすこと」は、「行為をなす」(*karma karoti*)というように目的語の名詞＋動詞という形によって表現されている。

(21) 八章第一偈では四つの項が示されており、図Cに示されるように四つの関係——すなわち、実在の行為をなすことと実在の行為者（あるいは非実在の行為者）の二関係、非実在の行為をなすことと実在の行為者（あるいは非実在の行為者）の二関係——が問題となっている。

実在の行為者　 　実在の行為をなすこと
非実在の行為者　　　非実在の行為をなすこと

図C

(22) 註(20)参照。

(23) 第七偈ａｂの内容は第一偈のそれと共に考察されるべきである。すなわち、この二偈においては図Cに示された四つの関係と共に、実在し実在しない行為をなすことと実在し実在しない行為者との関係が扱われている。

(24) 行為をなすことは、「なされる」(*kriyate*) という受動形によって表現されている。

(25) 註(24)参照。

(26) 輪廻することは、「輪廻する」(*saṃsaranti*) という動詞によって表現されている。

(27) 解脱は、「解脱する」(*mucyate*) という動詞形により表現されている。

(28) すでに述べたように（一一二頁参照）、ここでは現在時と未来時とが「一つの項」として扱われている。

(29) 過去の果は、偈文では複合語によってではなく二語によって表現されている。

(30) 羅什訳では対応するものが見出されない。

(31) 未生の因、等は、註(29)の場合と同様に、偈文では複合語によって表現されていない。

(32) 生ずることは、偈文では「生ずる」(*utpatsyate*) という動詞形（未来）によって表現されている。

(33) 滅することは、偈文では「滅する」(*nirotsyate*) という動詞形（未来）によって表現されている。

(34) 生ずることは、偈文では「生ずる」(*jāyate*) という動詞形によって表現されている。

(35) 註(34)参照。

(36) この偈は羅什訳にない (ct. p. 32, ll. 14-15)。

(37) 存することは、偈文では「存する」(*bhavati*) という動詞形によって表現されている。

(38) 註(37)参照。

(39) この「すべてのもの」という項は第二二偈に示されている。

(40) 註(39)参照。
(41) 自分が存したことは、「自分が存した」(*abhūm*) という動詞によって、自分が存しなかったことは、否定辞 *na*+*abhūm* という形で表現されている。
(42) 自分が存するであろうことは、「自分は存するであろう」(*bhaviṣyāmi*) という動詞によって、自分が存しないであろうことは、否定辞 *na*+*bhaviṣyāmi* という形で表現されている。

このように、『中論』においてはさまざまな種類の「分離不可能な二つの項」、つまり縁起の関係にある二者が見られる。『中論』の論議はその「縁起の関係を構成する二つの項」を「場」として行われる。例えば、「ものは生じない」と論ずる一章ではもの(*bhāva*)と生ずること(*utpāda*)という「二つの項」が論議の主要な要素である。「踏み歩かれるべきところに歩くこと(行くこと)はない、あるいは行く人は行かない」ことを論証する二章では去ること(*gamana*)と所去処(去られるべきところ *gantavya*)という「二つの項」あるいは去ることと去者(*gantṛ*)という「二つの項」が論議の主要な対象となっている。三章における主な考察対象は見る作用(*darśanakriyā*)と視覚器官(*darśana*)および見る作用と見者(見る人 *draṣṭṛ*)という二組の「二つの項」である。四章では色(色形あるもの *rūpa*)とその原因(*kāraṇa*)という「二つの項」とその関係が考察される。詳しくは、表1で見たとおりである。

組をなしている「二つの項」の関係、つまり縁起のあり方も、原因と結果、行為者とその行為、属性と基体、特質と特質づけられるもの、輪廻と涅槃など、多様であるが、それらの「二つの項」の総体に関して龍樹は『中論』の中で整然とした一つの体系をそれとして提示しているわけではない。このことは、自らは学的体系を放棄し他者の思想を批判しようとした龍樹の思想的態度と無関係ではないであろうが、以上のように提示された場をわれわれの目でながめる時、龍樹がここで示しているのは結局、現象世界の総体に他ならないことがわかってくる。そのこ

とは個々の偈の内容、つまりそこに述べられた命題を解明することによって一層明らかとなろう。

要するに、龍樹にとって現象世界とは命題によって表現可能なものの総体である。例えば、「諸々のものは生ずる」、「行為者が行為をする」、「輪廻は涅槃と異ならない」というような命題によって表現されている諸々の項——ものと生ずること、行為者と行為、輪廻と涅槃——およびその関係は現象世界の部分を構成する。二つの——時には三つ以上の——名辞がシンタクティカルな結合を通して一つの命題の中に組み込まれている時、その二つあるいは三つの項は『中論』においては、「縁起の関係にあるもの」として考察の対象となるのである。

第二節　空の論理のモデル・『中論』二章

一

『中論』二章「已去処と未去処の考察」は、論議の中にいく組かの「二つの項」を含み、否定の操作がすみずみまで及んでいて、龍樹自身が以後の考察（例えば、三章第三偈、七章第一四偈）において二章に言及している点で、とりわけ重要な章である。この章の論議の中身と、そこに含まれているいくつかの否定の構造をまず確かめておきたい。

はじめに『中論』二章の論議に現われるいくつかの基本概念を身近な例によって説明しよう。今、太郎が学校から家に帰る途中であると仮定する。龍樹がこの種の状態を分析するやり方に従えば、この現象には以下の三つの要素が存することを指摘することができる。

（1）　踏み歩かれる場所あるいは空間（*gantavya*）
（2）　踏み歩く、すなわち行く動作（*gamana*）

（3） 踏み歩く、すなわち行く動作を行う者・太郎（*gantṛ*）

学校をA地点、太郎が今立っている地点をB地点、彼の家をC地点と呼ぶことにしよう。

太郎はA地点からB地点までの距離を歩き終わった。換言すれば、距離$\overline{AB}$は太郎によって踏み歩かれたのである。龍樹は距離$\overline{AB}$を「すでに歩かれたところ」（*gata* 已去処）と呼ぶ。歩かれたところと歩くこと（行く動作）とは、基体とその上に存する運動との関係にあると理解できる。

太郎はB地点からC地点までの距離$\overline{BC}$をまだ歩いていない。龍樹はこの距離$\overline{BC}$を「まだ歩かれていないところ」（*agata* 未去処）と呼ぶ。B地点は「今まさに歩かれつつあるところ」（*gamyamāna*）である。また彼は、すでに歩かれたところ、まだ歩かれていないところ、今まさに歩かれつつあるところの三つの空間あるいは距離を合わせて「歩かるべきところ」（*gantavya*）と呼ぶ。

人が歩く、という現象に含まれるこれら三要素のそれぞれの間の関係を解明するのに龍樹は二章全体をあてている。第一偈から第五偈までは、歩く動作と歩かるべき場所との関係が主として考察され、第六偈から第一一偈までは歩く人（行く人）と歩く動作との関係が考察される。

『中論』二章は次の第一偈をもってはじまる。

　すでに歩かれたところ（*gata* 已去処）は歩かれない（*na gamyate*）。
　まだ歩かれていないところ（*agata* 未去処）は歩かれない。
　すでに歩かれたところおよびまだ歩かれないところを離れた、
　今歩かれつつあるところ（*gamyamāna* 現去処、去時）は歩かれない（あるいは「認められない」）。

今、「すでに歩かれたところ」を「X」、「まだ歩かれていないところ」を「X'」、と置くと、第一偈の内容は次の

三つの命題の連言として示すことができる。

a、Xは歩かれない。

b、X'は歩かれない。

c、XとX'を離れた、今歩かれつつあるところは歩かれない。

abcそれぞれの理由について龍樹は格別述べていないが、後世の註釈家たちに従ってその理由を次のように考えることができよう。すなわち、

a、に対しては、そこすなわち、已去処ではすでに動作が終わってしまっているから。

b、に対しては、そこすなわち、未去処ではまだ動作がはじまっていないから。

c、に対しては、すでに歩かれたところとまだ歩かれていないところとを合わせれば、実際にはすべての歩かるべきところとなるのであり、この二つとは別の第三のものに「距離」すなわち存在が許されているのではないから。

ここでは、歩かるべきところが過去、未来、現在の三時の観点から分割されているが、ここの時間は一点によって二分された一本の直線のごときものとして表象されている。点によって二分された一方の部分がすでに歩かれたところ（X）、もう一方がまだ歩かれていないところ（X'）、点が今歩かれつつあるところであるが、これは事実上空間、あるいは空間的に表象された時間の補集合的な二部分（XとX'）への分割である。つまり、ここでいう時間の観点は、Aと非Aとの区別の上に成り立っている。この場合、すでに歩かれたところがA、まだ歩かれていないところが非Aである。したがって、これまでXとX'と書いてきたものを、Xと非Xと書くことができよう。Xと非X以外のものは存在しない。ゆえに、Xおよび非Xを離れた今歩かれつつあるところはあり得ないということになる。「非X」という表現についてすこしばかりここで述べておきたい。一般に「非X」はX以外の世界の中のすべ

てのものを指す。しかし、ここで世界、つまり論議領域のすべては距離$\overline{AC}$であり、全宇宙ではない。したがって、ここに言う「非X」とは、踏み歩かれるべきすべての距離というすべての論議領域に関する、Xの補集合である。このような論議領域の考え方は『中論』全体に見られる。

領域Xとその補集合的領域非X（$\tilde{X}$）との関係を図示するならば図5a、b、cのようになる。図5aは一切（宇宙）と論議領域Dとの関係を示している。もしも一切と論議領域Dが等しいときには一切を示す四角はなくなり論議領域Dを示す円が一切をも示すことになる。しかし、原則としてはこの二者は区別されねばならない。論議領域Dが領域Xと領域非X（$\tilde{X}$）に補集合的に分割されているとしよう。この場合非Xは論議領域Dに含まれる領域Xについての補集合である故に領域非Xと領域Xとは図5bにおけるように図示される。ところで論議領域を特定することなく非Xあるいは$\tilde{X}$という場合には論議領域は一切とみなされるのが一般的であり、図5cに見られるように非Xは一切（宇宙）の中で領域X以外のすべてのものを指し示すことになる。『中論』の論議においては図5bに示されるようなケースが一般的である。もっとも『中論』の論議においても例三（一三九頁）例四（一四一

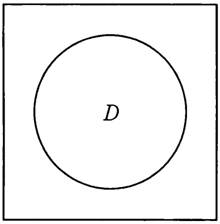


図5a

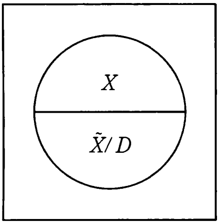


図5b

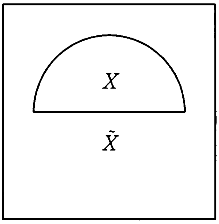


図5c

頁）に見られるように論議領域が一切（宇宙）の場合もある。

第一偈において龍樹の用いている論法を、さらに検討することによって、彼の論議の一つの定式を知ることができる。彼はここで、「歩くこと（行く動作）」と「歩かるべきところ」を、すなわち、動作と、その動作を受ける基体という関係にある二者を取り上げる。彼がしばしば『中論』の中で提出する命題に取り上げているのは、すでに述べたとおり、必ず「縁起の関係にある二つのもの」である。それは行為と行為者（八章）であったり、原因と結果（四章）であったりするが、いずれにせよすでに何らかの内的連関を有している二者であり、犬と花、あるいは笑うことと石といったような必然的結びつきのないものが「二つの項」として取り上げられることはない。

その二者の関係を命題に表現するに際して、龍樹は、その一方（ここでは「歩かるべきところ」）を可能な限りの場合を想定して配分するのであるが、それは常にAと非Aとに、つまり、それぞれの場合の論議領域全体を補集合的に分けることになる。そして配分という操作を受けた項への叙述を含む命題を彼は否定でしめくくっている。

互いに内的連関をもつ二つのもののうち、一方を可能な限りのケースに配分して、二者の関係を命題に表現すること、そしてその命題がすべて否定で終わること、これら二章第一偈において用いられている方法は、龍樹の最も一般的な論法である。

それでは第一偈は最終的に何を言おうとしているのであろうか。それは、いかなる歩かるべきところにも歩くことはない、ということである。われわれの日常の思惟は、「歩かるべきところに歩くことがある」という命題を当然のこととして許しているが、龍樹はまずこのような型の思惟が誤りであることを論証し、「歩かるべきところに歩くことがある」という言語的展開（戯論）を止滅させたのである。

龍樹の第一偈における主張に対して第二偈においては反論者が「すでに歩かれたところおよびまだ歩かれていな

いところには歩くことはないかもしれない。しかし、運動が今まさにあるところには、行く動作（つまり歩く動作）があるのではないか」と主張する。第一偈ですでに、すべての歩かるべきところに歩くことはない、と結論づけた龍樹であるが、ここで一歩譲って、今歩かれつつあるところに焦点をあてた反論者の主張に対している。この反論に対しては龍樹は第一偈において用いた方法とは異なった方法によって答える（第二偈－第五偈）。

第三―五偈の論議における龍樹に対する反論、つまり「歩かれつつあるところに歩くことがある」ということが成立するためには、歩かれつつあるところと歩くこととが別のものであるという前提が必要であろう、と龍樹は主張する。換言するならば、歩かれつつあるところというものがそれ自体で存在しており、それが基体となってその上にその基体とは別のものである歩くことが存在する時にはじめて「歩かれつつあるところに歩くことがある」という命題が成り立つのである、と龍樹は主張するのである。もちろん彼は歩かれつつあるところと歩く動作とが別々の二つのものであるという考え方に賛成しているわけではなく、そのような考え方を明らかな誤謬の例としているのである。歩かれつつあるところは歩くことという動作と共なる時はじめてそれとして存在し得るのであって、歩くことを離れた歩かれつつあるところは存在しない、というのが彼本来の考え方である。

つまり、彼はここで一種の帰謬法を用いている。帰謬法とは、自ら証明しようとしている定言Pを否定して定言~Pを主張する場合には明らかに不合理な結果に至るゆえに定言Pの正しさが証明される、という論法である。今の場合、「歩かれつつあるところに歩くことがある」というのが、定言~Pにあたる。そして、「明らかに不合理」である理由は「歩くことのない（とは別の）歩かれつつあるところが存在するという過失」（第四偈）である。

このように帰謬法を用いることによって「歩かれつつあるところに歩くことがある」という定言が誤りであると主張される。

二

また、歩くことと歩く人との関係は、第一偈の歩かるべきところと歩くことの関係と同様にして考察される。第八偈に言う。

歩く人は歩かない（あるいは、去者は去らない）。

歩かない人は歩かない（あるいは、非去者は去らない）。

歩く人および歩かない人と異なるどんな第三者が歩くのか（あるいは、去者と非去者と異なるどんな第三者が去るのか）。

もし「歩く人が歩く」ということが成立するとするならば、「歩く人が歩く」かあるいは「歩かない人が歩く」という二つの場合しかあり得ない。歩かるべきところがすでに歩かれたところとまだ歩かれていないところに分けられたのと同様の補集合的配分である。

第一の命題「歩く人が歩く」ということが成立するためには、歩くこととは別に歩く人が存在していなければならない。そして、それをつきつめれば、歩くことを有していない歩く人が存在することになってしまう。この部分は第三偈から第五偈と同様の論法である。また第二の命題「歩かない人が歩かない」ということは明白であり、とりたてて言うほどのこともないと、少なくとも龍樹は考えている。そして、歩く人および歩かない人と別の第三者が存在するわけではない。

「歩く人も歩かないし、歩かない人も歩かない」ということは、それでは何を意味するのか。それは、いかなる人も歩くという動作をすることはない、ということである。このようにして「歩く人が歩く」という言語表現（プラ

パンチャ、戯論）が止滅させられたのである。「誰も来ない」さらには「誰も行為をしない」ということの論証もまったく同じ方法で可能である。人間のあらゆる行為はこのような型の命題の中で否定していくことができよう。

以上の考察から『中論』二章においては、まず、空間（同時にそれは歩かれる時間でもある）というものの補集合的配分という観点と、そこを「場」とするあらゆる行為の否定（第一偈）という一つの「否定のパターン」が現われており、次に、歩く（行為する）動作と歩かれる場所、歩く人と歩く動作という二組の「二つの項」に関しては、第二の「否定のパターン」、つまり、そこに動作が存在するためには動作と場所（第三偈―第五偈）あるいは動作と人（第八偈―第一〇偈）が別々に自体（実体）として存するという誤りにおちいる、という帰謬法的論理を展開している。

『中論』二章には、しかし、さらに一つ重要な「否定のパターン」がある。第一八偈から第二一偈にかけての論理の展開がそれにあたるが、実は、この部分は、縁起の関係にある二つのものが別々のものとしては存しないことを証明する部分でもあり、第二のパターンの否定の論拠ともなっている。

「歩く動作（去ること）」と「歩く人（去者）」の関係を論議領域とするこの部分でも、龍樹はまず両者の関係を補集合的に配分することからはじめる。

去ることと、去者とは、
一体であることもなく、
去ることと、去者とは、
別体でもあり得ない。（第一八偈）

「歩く動作が歩く人である」ということはできないゆえに一体ではない（第一九偈）と前半の否定を確認した後、

龍樹は両者が別体である、と考えることの誤りを次のように述べる。

もし、去ることと去者とが、別体であると、
虚妄な判断を下すならば、
去者のない去ることと、
去ることのない去者があろう。（第二〇偈）

この部分としての結論は、したがって、「ある二つのものが、一体としてか、あるいは、別体としてか、存在しなければ、その二つは、どうして存在し得よう」（第二一偈）と、歩く人と歩く動作の双方を否定することであるが、第二〇偈に現われているこの否定のパターンは、第二の否定のパターンと相俟って『中論』における存在否定の論理の重要な武器となっている。

われわれは『中論』二章に見られる論議の「三つのパターン」を見てきた。要するに、第一のパターンは時間の中にあるものを直線を二分するように補集合的に配分するものであった。第二のパターンにあっては、命題の中に別個の名辞によって示されている限りはそれらの名辞の対象は別々に存在しなければならないが、そのようなことは正しくないと龍樹が主張するのである。第三のパターンの理解には、後に考察するように、名辞の否定と命題の否定の厳密な区別が必要となる。このような「三つのパターン」は『中論』二章のみではなく、他の章においても見られるものであり、『中論』におけるものの存在の否定のための論議は常にはこの「三つのパターン」のいずれかがあらわれている。

第三節　言葉を否定する龍樹の論法
――「俗なるもの」の否定（一）――

一

『中論』二章第一偈において「すべての歩かるべきところ」という全論議領域が「すでに歩かれたところ」と「まだ歩かれていないところ」の二領域へと配分されたその方法は、龍樹の論議の出発点である。

縁起の関係にある「二つの項」を一つの命題に表現したのち、龍樹はその二つの項の一方、あるいは両方、または関係を、「両者の和が全体であるような」二つの部分に、つまり補集合的に配分する。項の一方、あるいは両者、または関係そのものを論議の動かぬ「場」として固定し、その「場」がくまなく、「論じられぬ領域の残らぬよう」配分するわけである。『中論』における縁起を語る命題にはさまざまな「補集合的に配分された項」が現われている。そのような箇所は、『中論』約四五〇偈のうち、数え方にもよるが八四回が数えられる。

「二つの項」のうち、いずれかあるいは両者を配分する仕方には、二つのもの（格）への配分と、三つあるいは四つのもの（格）への配分との二種類がある（配分を受けた項を「格」と呼ぶことにする）。八四のケースのうち、

前者は五八回、後者は二六回現われる。厳密な意味での「補集合的配分関係」にあるのは二つの格への配分の場合のみであって、三つあるいは四つの格への「配分」は論理学的意味での「補集合的配分」ではない。四つの格への配分は伝統的に「四句分別」（*catuṣkoṭi* テトラレンマ）と呼ばれてきた。三つの格への配分は「不完全な四句分別」とみなすことができる。『中論』の論議では、しかし、配分は、第一格および第二格までの配分によって実質的には済んでいるのであって、第三格と第四格による論議は龍樹の論議にとって不可欠なものではない。

われわれは、さまざまな「二つの格への配分のケース」のタイプ分類をまず行い、次に、三つあるいは四つの格への配分に関する考察を行うことにしたい。

二格への補集合的配分は、究極的には集合Mと集合非M（$\tilde{M}$）への配分と考えられるのではあるが、その配分の仕方は次のような五種の型（A型―E型）に分類できる。

A型　項を示す名辞を修飾する語あるいはその名辞に付された接頭辞によって二格への配分が示される場合。例えば、四章第六偈においては、結果（*kārya*）という項が、「原因に類似の結果」（'*sadṛśaṃ kāryam*'）と「原因に非類似の結果」（'*asadṛśaṃ kāryaṃ*'）という二つの格へと配分されている。

B型　第一格の形は項自体と同じであり、第二格は第一格に否定辞（*a-*, *an-*, あるいは *na*）が付された形によって示される。例えば、五章第七偈ａｃにおける二つの格は「存するもの」（*bhāva*）と「存しないもの」（存するものではないもの、*abhāva*）である。第一格は項の「存するもの」と同形であり、第二格は第一格に否定辞（*a-*）を付した形で表わされている。

C_1型　Cは「項」の「関係」が配分される場合であるが、まず、二格への配分が gerundive によって示される場合はC_1としよう。例えば、一〇章第一二偈では、二つの項（薪と火）の関係として、薪（あるいは火）が

火（あるいは薪）に相待する場合——これが第一の格である——と、薪（あるいは薪）に相待しない場合——これが第二の格である——とが考えられている。ここでは第一格「相待して」は、*apekṣya* という gerundive によって表現され、第二格はその gerundive に否定辞が付された形、すなわち、*anapekṣya* によって表現されている。

C_2型　二格への配分が絶対於格（locative absolutive）によって示される場合。例えば、四章第四偈において物質（*rūpa*）と物質の原因（*rūpakāraṇa*）との関係が考察される時、「物質が存する場合」（*rūpe sati*）と「物質が存しない場合」（*rūpe 'sati*）という二つの格が想定されている。

C_3型　二格への配分が「共に」（*saha*）等の不変化詞とその否定語によって示される場合。例えば、六章第一偈において貪り（*rāga*）と貪者（*rakta*）との関係が考察されるとき、「貪りが貪者と共に（*saha*）存する場合」と「貪りが貪者と共ではなく（*asaha*）存する場合」という二つの格が想定されている。

D型　二格への配分が同体性（*ekatva*）と別体性（*anyatva*）によって示される場合。例えば、二〇章第一九偈において原因（*hetu*）と結果（*phala*）との関係が考察される時、この二つの項が「同体である場合」と「別体である場合」という二つの格が想定されている。

E型　二格への補集合的配分が否定辞を伴わないで表現される場合。例えば、二五章第一七偈および第一八偈においては世尊（'*bhagavān*'）が「滅後の世尊」（'*paraṃ nirodhād bhagavān*'）と「現在住する世尊」（'*tiṣṭha-māno bhagavān*'）とに補集合的に配分されている。

『中論』において以上のような五種の型の補集合的配分が現われる箇所を表にすると表2のようである。

表　2

A型		I, 6 ; IV, 6 ; V, 3 ; VII, 21 ; VII, 27 ; VII, 30, 31 ; VII, 32 ; VIII, 8（行為者, *kartṛ*, の配分）; VIII, 8（行為, *karman*, の配分）; XVI, 6 ; XX, 17, 18 ; XX, 21
B型		I, 4ab ; I, 4cd ; I, 14 ; III, 5 ; V, 7a ; XIV, 7 ; XVI, 1 ; XVI, 8 ; XVII, 29 ; XVIII, 6ab ; XVIII, 6cd ; XIX, 5 ; XX, 24 ; XXI, 7 ; XXI, 9 ; XXI, 12（存在, *bhāva*, の配分）; XXI, 12（生ずること, *jāyate*, の配分）; XXIII, 3 ; XXIII, 9 ; XXIII, 24, 25 ; XXVII, 3, 9 ; XXVII, 14
C型	1	III, 6 ; X, 12 ; XIX, 1, 3 ; XXIII, 10ab, 11ab
	2	IV, 4 ; VI, 2
	3	VI, 10 ; XXI, 1
D型		VI, 4 ; VII, 28 ; X, 1 ; XIII, 5 ; XVII, 28 ; XVIII, 1 ; XX, 19 ; XXI, 10 ; XXII, 1 ; XXV, 23a ; XXVII, 8
E型		I, 11 ; V, 7a ; XX, 10 ; XXV, 17, 18

二

『中論』における論理のシステムの重要な柱である「否定のパターン」と論議領域の配分方法を確かめた今、例一（八章第一二偈ａｂ）や例二（一九章第一偈）に続き、「縁起を語る命題」をさらにいくつか取り上げ、そこに共通する論議方法を見出したい。

例三　*na bhāvo nābhāvo...ākāśam...*//（五章第七偈）

（虚空は存するものでもなく、存しないものでもない――。）

右のサンスクリットの文章はその意味を変えることなく、次のように書き換えることができる。

na ākāśaṃ bhāvo na ākāśam abhāvaḥ.——（a）

（虚空は存するものではなく、かつ虚空は存しないものではない。）

ここで、“*ākāśam*”（虚空）を“Xnom”と、“*bhāvaḥ*”（存するもの）を“Ynom”と、“*abhāvaḥ*”（存しないもの）を“Y̆nom”と置くと次のような式が得られる。

~(Xnom Ynom).~(Xnom Y̆nom)——（b）

“~”は否定記号であり、“.”は連言記号である。“Xnom”とは名辞*X*が主格（nominative）であることを示す。同様にして、“Ynom”は名辞*Y*が主格であることを示す。“Y̆”は「非*Y*」すなわち否定辞——この場合には“*a-*”である——によって限定された名辞*Y*を意味する。したがって、“Y̆nom”は“*abhāvaḥ*”の記号である。例三における「縁起を構成する二つの項」は虚空と存するもの（あるいは、存しないもの）である。さて、記号式（b）には三つの特質が見出される。

（1）“Y”によって指し示される、存するもの（*bhāva*）と“Y̆”によって指し示される、存しないもの（*abhāva*）は補集合的関係にある。つまり、存するものと存しないものとの「和」は今の場合の論議領域のすべてである宇宙である。

（2）「二つの項」、すなわち、“X”の指し示すものと“Y”（あるいは“Y̆”）の指し示すものとの関係が、主格＋主格というシンタクティカルな（統語法に従った）結合によって表現されている。

（3）“(Xnom Ynom)”および“(Xnom Y̆nom)”という二つの命題は偽である。

次の偈も「縁起を語る命題」の一つである。

例四　*sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate / na sataś cāsataś ceti.//*（七章第二〇偈ａｂｃ）

（生ずることは、まず存するものにも、存しないものにも、存し存しないものにもあり得ない。）

この例は、例三の場合と同様、この文章はその意味を変えることなく、次のように三命題の連言として書き換えることができる。

sataś ca utpattiḥ na yujyate,
asataś ca utpattiḥ na yujyate,
sadasataś ca utpattiḥ na yujyate.（ａ）

（存するものに生ずることはあり得ず、
かつ存しないものに生ずることはあり得ず、
かつ存し存しないものに生ずることはあり得ない。）

生ずること（*utpatti*）と存するもの（*sat*）とは、ダルマ・ダルミン関係（*dharmadharmibhāva* 法・有法関係）にあることは容易に理解することができる。生ずることという属性・運動は存するものという基体に存すると考えられるが、その属性・運動をダルマ（*dharma* 法）、その基体をダルミン（*dharmin* 有法）と呼ぶのである。生ずることと存しないもの（*asat*）（あるいは、存し存しないもの（*sadasat*））との間の関係も、存しない基体には属性等が存在することはできないのではあるが、ひとまず、生ずることと存するものとの間の関係と同様に考えることができよう。

“*satas*”を“Xgen”と“*utpattiḥ*”を、“Ynom”と、“*yujyate*”（あり得る）を“Vz”と、“*asatas*”を“X̃gen”と、“*sadasatas*”を“XX̃gen”と置こう。なお、“V”はこの記号によって置き換えられた語が動詞（verb）であることを示す。

すると、（a）は次のような式で表現することができる。

$$\sim(X\text{gen } Y\text{nom } Vz).\ \sim(\tilde{X}\text{gen } Y\text{nom } Vz).\ \sim(X\tilde{X}\text{gen } Y\text{nom } Vz) \text{ ——(b)}$$

例三の場合と同様、この場合にも三つの特質を指摘することができる。

（1）存するものと存しないものとの「和」は今の場合の全論議領域たる宇宙である。つまり両者は補集合的関係にある。ところで「存し存しないもの」（*sadasat*）という概念は説明を要するであろう。論理的には、そのようなものはあり得ない。xが存し、かつ同時に、存しないとは矛盾に他ならない。仏護や月称といった、『中論』に対する註釈家たちは、一つのものが存しかつ同時に存しないということを矛盾として意識していた。[1] 一方、「その存し存しないもの」（*sataś ca asataś ca*）が存するもの（*sat*）の集合と存しないもの（*asat*）の集合との「和」、すなわち全宇宙、を指し示すと考えることも可能である。この問題に関しては後に再び考察することにしたい（二六〇頁参照）。“*sadasat*”を「存しかつ同時に存しないもの」を意味するとすれば、“$X\tilde{X}$”は矛盾を意味する。この場合にはわれわれはこの格を無視して、最初の二つの命題にのみかかわればよいのである。一方、“*sadasat*”を「存するもの」の領域と「存しないもの」の領域との「和」、すなわち、存するものあるいは存しないもの、を意味するとすれば、“$X\tilde{X}$”は集合Xと集合$\tilde{X}$との和、$(X \cup \tilde{X})$、すなわち、宇宙を意味する。いずれにしろ例四の偈に見られる論議は$\sim(X\text{gen } Y\text{nom } Vz)$と$\sim(\tilde{X}\text{gen } Y\text{nom } Vz)$という最初の二つの命題において実質的には終わっている。$\sim(X\tilde{X}\text{gen } Y\text{nom } Vz)$という第三の命題は何ら新しい情報を伝えない。この第三の命題はいわゆる四句分別の第三格を述べている。このような格についてはは後にあらためて考察する。

（2）“Y”と“X”（あるいは、“$\tilde{X}$”あるいは“$X\tilde{X}$”）によって指し示されている「二つの項」の関係は、属格＋

主格＋動詞というシンタクティカルな結合によって表現されている。

（3） かの三つの命題はすべて偽である。

次の例五でもこれまでの例と同様に三つの要素が認められる。

例五　*na cāpi viparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ* /

na cāpy aviparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ //

na viparyasyamānasya saṃbhavanti viparyayāḥ /（二三章第一七偈―一八偈ａｂ）

（顚倒者には顚倒はあり得ず、

かつ未顚倒者にもあり得ず、

かつ顚倒しつつある者にも顚倒はあり得ない。）

この偈において龍樹が扱っている「三つの項」は、顚倒（*viparyaya*）と顚倒者（*viparīta*）（あるいは、未顚倒者（*aviparīta*）あるいは、顚倒しつつある者（*viparyasyamāna*））である。これらの三つの項はダルマ・ダルミン関係にある。"*viparītasya*"を"Xgen"と、"*saṃbhavanti*"（あり得る）を"V"と、"*viparyayāḥ*"を"Ynom"と、"*aviparītasya*"を"X′gen"と、"*viparyasyamānasya*"を"X″gen"と置くことにしよう。すると、例五の内容は次のような式によって表現できる。

～(Xgen V Ynom).～(X′gen V Ynom).～(X″gen V Ynom)――(b)

三つの特質は次のとおりである。

（1） 龍樹は顚倒（錯誤）を犯す者を過去・未来・現在という三時の観点から三者に配分する。つまり、ここにおける論議領域は顚倒者であって一切ではない。ここでは時間は、一つの連続体と考えられており、それは

ある一点によって二つの部分に分けられる。過去と未来がその「帯」の「二つの部分」であり、現在がその点である。したがって、かの点によって分けられた「二つの部分」の一方を顛倒者（すでに顛倒を有した者）に、他方を未顛倒者（いまだ顛倒を有していない者）に、かの点を現に顛倒しつつある者に譬えることができる。"*viparīta*"は"*vipari*√*i*"（顛倒する）の過去受動分詞である。"*aviparīta*"は否定辞"*a-*"と"*viparīta*"との複合語である。"*viparyasyamāna*"は"*vipari*√*i*"の現在分詞、反射態である。

（2）"Y"と"X"（あるいは、"X′"あるいは"X″"）によって指し示されている二つの項の関係は、属格＋動詞＋主格というシンタクティカルな結合によって表現されている。

（3）かの三つの命題はすべて偽である。

例三から例五までにおいては「二つの項」のいずれかが直接、補集合的な関係に配分されていた。一方、次の二つの例（例六、例七）においては「二つの項」のいずれかが間接に配分を受けている。言い換えるならば、かの補集合的な関係への配分は、名辞"X"あるいは"Y"にかかる修飾語によって行われる。

例六　*na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam ity upapadyate /*
na kāraṇasya asadṛśaṃ kāryam ity upapadyate //（四章第六偈）
（原因に類似の結果があるとはあり得ず、
かつ原因に非類似の結果があるとはあり得ない。）

iti（〜とは）という語はここでは否定辞 *na* がある名辞にではなく、命題全体にかかることを示している。したがって、例六の偈は次のように書き換えるならば、その意味はよりいっそう明確になる。

kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam iti na upapadyate /

kāraṇasya asadṛśaṃ kāryam iti na upapadyate //

この書き換えられた偈の訳は先述の例六のそれと同一である。後者においては、否定辞 *na* が *iti*（というのは）の後に置かれている。ここでは、"*sadṛśam*"（類似の）と "*asadṛśam*"（非類似の）という二つの語は、"*kāryam*"（結果）という語を修飾している。以前の場合と同様、この偈の内容は次のような式に書き表わすことができる。

$\sim(X\text{gen}\ M.Y\text{nom}).\sim(X\text{gen}\ \bar{M}.Y\text{nom}).(M.Y\cup\bar{M}.Y=Y)$

Xgen＝*kāraṇasya*（原因に）

M. Ynom＝*sadṛśaṃ kāryam*（類似の結果が）（"*M*"（*sadṛśa*）は "*Y*"（*kārya*）を修飾する）

$\bar{M}$.Ynom＝*asadṛśaṃ kāryam*（非類似の結果が）（"$\bar{M}$"（*asadṛśa*）は "*Y*"（*kārya*）を修飾する）

～＝*na upapadyate*（～とはあり得ない）

M.Y＝類似の結果の集合

$\bar{M}.Y$＝非類似の結果の集合

Y＝すべての結果の集合

この場合も三つの特質を指摘することができる。

（1）"*M.Y*" によって指し示される類似の結果と "$\bar{M}.Y$" によって指し示される非類似の結果とは補集合的関係にある。もしも結果というものが少なくとも一つは存在するならば、それは結果に対して類似のものであるか、あるいは非類似のものであるか、どちらかでなければならない。この偈において龍樹は、類似にしてかつ非類似の結果（*sadṛśāsadṛśakārya*）というような第三のものは存在しないと考えているのである。すべての類似の結果とすべての非類似の結果との和は、世界におけるすべての結果の総和、すなわち、こ

の場合の全論議領域である。

（2）"X"と"M.Y"（あるいは"M̃.Y"）によって指し示される二つの項の関係は、属格＋主格というシンタクティカルな結合によって表現されている。

（3）かの二つの命題はすべて偽である。

例七　*na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate /*
na svataḥ parataś ceti…//（二三章第二〇偈ａｂｃ）
（ものは自から生ぜず、他からも生ぜず、自および他からも生じない。）

この偈はその意味を変えることなく次のように書き換えることができる。

bhāvaḥ svato na jāyate,
bhāvaḥ parato na jāyate,
bhāvaḥ svataḥ parataś ca na jāyate.
（ものは自から生ぜず、
かつものは他から生ぜず、
かつ自および他からも生じない。）

ここにおいて、「自から」（*svataḥ*）と「他から」（*parataś*）と「自および他より」（'*svataḥ parataś ca*'）という語は、"*jāyate*"（生ずる）という動詞の作用を限定している。その作用とは「二つの項」の一方である「生ずること」（*jāti* あるいは *utpatti*）である。この場合、生ずることとものとはダルマ・ダルミン関係にある。

「自」、「他」、「自および他」の関係を考えてみるに、ここでは「自」と「他」とは補集合的関係にあると理解され

ている。「自および他」は「自」の領域と「他」の領域との和である。したがって、われわれは、“*sva-*”を“M”と、“*para-*”を“$\bar{M}$”と、“*svapara-*”（あるいは、‘*svataḥ parataś ca*’）を“$M\cup\bar{M}$”と置こう。すると、かの偈の内容は次のような式で表現することができる。

$\sim(X\mathrm{nom}\ M.Yv).\sim(X\mathrm{nom}\ \bar{M}.Yv).\sim(X\mathrm{nom}\ M\cup\bar{M}.Yv).(M\cup\bar{M}=Y)$

$M.Yv$= *svato jāyate*（自から生ずる）（“v”は“Y”が動詞形であることを示す。）

$\bar{M}.Yv$= *parato jāyate*（他から生ずる）

$M\cup\bar{M}.Yv$= *svataḥ parataś ca jāyate*（自および他から生ずる）

M=自から生じたもの

$\bar{M}$=他（非自）から生じたもの

Y=生じたもの

この場合には次のような特質が見られる。

（1）“M”によって指し示される領域と“$\bar{M}$”によって指し示される領域は補集合的関係にある。第三の命題である“$\sim(X\mathrm{nom}M\cup\bar{M}.Yv)$”は新しい情報を何ら提供しない。龍樹によるならば、“$(X\mathrm{nom}\ M\cup\bar{M}.Yv)$”という命題を否定するためには、“$(X\mathrm{nom}\ M.Yv)$”という命題と“$(X\mathrm{nom}\ \bar{M}.Yv)$”という命題が偽であるという理由を繰り返すことで充分である。

（2）“X”と“$M.Yv$”（あるいは“$\bar{M}.Yv$”あるいは“$M\cup\bar{M}.Yv$”）によって指し示されている二つの項の関係は、主格＋不変化詞＋動詞というシンタクティカルな結合によって表現されている。

（3）かの三つの命題はすべて偽である。

例八　*apekṣya indhanam agnir na*
na anapekṣya agnir indhanam /
apekṣya indhanam agnim na
na anapekṣya agnim indhanam //（一〇章第一二偈）

（薪に相待しても火はなく、
かつ薪に相待しなくても火はなく、
かつ火に相待しても薪はなく、
かつ火に相待しなくても薪はない。）

この偈においては、「二つの項」すなわち、薪（x）と火（y）との関係が次のような補集合的関係にある二つの場面に配分されている。すなわち、（a）x（あるいはy）がy（あるいはx）に相待している場合と、（b）x（あるいはy）がy（あるいはx）に相待していない場合に配分されている。ここにおいて龍樹はこれらの二つの場合以外の第三の可能性があるとは考えていない。以前と同様、この偈の内容は次の式のように書き表わすことができる。

$\sim(\mathrm{Mger}\ X\mathrm{acc}\ Y\mathrm{nom}).\sim(\bar{\mathrm{M}}\mathrm{ger}\ Y\mathrm{nom}\ X\mathrm{acc}).$

$\sim(\mathrm{Mger}\ X\mathrm{nom}\ Y\mathrm{acc}).\sim(\bar{\mathrm{M}}\mathrm{ger}\ Y\mathrm{acc}\ X\mathrm{nom})$

Mger＝*apekṣya*（相待して）（"Mger" は "M" が gerund の形を有することを表わす。"*apekṣya*" は *apa*$\sqrt{}$*īkṣ* の gerundive である。）

$\bar{\mathrm{M}}$ger＝*anapekṣya*（相待しなくて）

Xnom＝*indhanam*（薪は）

Xacc＝*indhanam*（薪に）

Ynom＝*agnir*（火は）

Yacc＝*agnim*（火に）

（1）"*M*"と"*M̃*"によって指し示されるものは補集合的関係にある。ここでの論議領域は x と y との全関係である。

（2）二つの項の関係は、gerundive＋目的格（あるいは主格）＋主格（あるいは目的格）というシンタクティカルな結合によって表現されている。

（3）かの四つの命題はすべて偽である。

以上、六つの例（例三―例八）を考察してきたのであるが、それぞれの場合において三つの顕著な特質を指摘し得る。すなわち、

特質1「二つの項」のいずれか――あるいは両者――の領域あるいはそれらの間の関係が、補集合的関係へと配分されている。この配分は、ある時には例三から例四までにおいて見られるように「直接に」なされ、ある時には例六に見られるように「間接的に」、すなわち修飾語によって、なされる。もっとも例四の場合は厳密な意味での補集合的関係ではない。

特質2　それぞれの偈において「二つの項」の関係は特定のシンタクティカルな結合によって表現されている。

特質3　それぞれの偈の内容を構成する諸命題は偽である。

すでに指摘したように、言語的展開（プラパンチャ）（戯論）が成立することは、文章あるいは命題のすがたをとる言葉が成立することを意味した。『中論』のほとんどの章において龍樹は、どのような命題あるいは言葉も矛盾を含んでおり究

極的な意味では成立しない、と論証することによって、言語的展開の止滅した次元を示そうとしている。われわれが考察した例三から例八までにおける命題はすべて偽であったのは、龍樹が言語的展開としての命題を否定しようとしていたからに他ならない。例えば、例六では「原因に結果がある（あるいは、原因から結果が生ずる）」という命題が否定される。龍樹にとってそのような命題が日常的世界においていかに広範囲にかつ頻繁に妥当なものとして用いられていようとも、それは否定すべき言語的展開なのである。

「特質1」と名づけられた配分は『中論』の論法をわかりにくいものにしているような印象を与える。反論者が「人が歩く」と言うのに対して、龍樹は「その人は実在の歩く人か、非実在の歩く人かのどちらかであろう」と答えて論を進めるのである。このような配分は、しかしながら、これまでにも指摘したように、龍樹の論法にとって重要なものであった。

『中論』における「補集合的配分関係にある二つの項を含む命題」を取り出し、それぞれの場合の三つの特質をできる限り具体的に示したのが次の表3である。「二つの項」のいずれか、あるいは両方を、補集合的に配分することは、龍樹の方法にとって不可欠であった。表3に見られるように「配分を受けた項」には、二つ、三つ、および四つの場合がある。

表3説明

1　＊印は、補集合的配分を受けた諸々の項がすでに表1に記されていることを示す。＊印のついた偈の場合にはすでに表1において補集合的関係に配分された諸々のもののサンスクリット表現を示している。表1において「補集合的配分関係」が指摘されておらず表3において指摘されるのは、「二つの項」の間の関係とか、あるいは、その偈における「補集合的配分関係」がそれほど顕著ではなく、理解するために説明が必要とな

る場合等である。

2　——印は「補集合的配分関係」が前提されていないことを示す。

3　一つの偈の中で、「二つの項」の両方ともが補集合的配分を受けているときには、配分を受けた両方の項を「特質1」の欄に示し、——印を附した。

4　表3において使用される略語は次のとおりである。
abl. = ablative（奪格）, acc. = accusative（目的格）, gen. = genitive（属格）, gr. = gerundive（絶対詞）, ind. = indiclinable（不変化詞）, inf. = infinitive（不定詞）, inst. = instrumental（具格）, loc. = locative（於格）, nom. = nominative（主格）, v. = verb（動詞）

5　特質3を示す式は、四句分別などにおいては、第一の項（第一格）の場合のみを記して他は省略した。他の場合も第一の場合と同様に考えることができるからである。一つの偈の中に異なるシンタクティカルな結合が見られる場合には、／印を間に入れてそれらを示した。

表　3

章	偈	特質1					特質2	特質3
I	1	*	自より生じたもの（'*svataḥ utpannāḥ*'）	他より生じたもの（'*parataḥ utpannāḥ*'）	両者より生じたもの（'*dvābhyām utpannāḥ*'）	無因で生じたもの（'*ahetutaḥ utpannāḥ*'）	ind.＋nom.＋v.	偽
	4 ab	*	縁を有するもの（*pratyayavat*）	非縁を有するもの（*apratyayavat*）			nom.＋nom.	偽
	4 cd	*	作用を有するもの（*kriyāvat*）	非作用を有するもの（*akriyāvat*）			nom.＋nom.	偽
	6	*	存在するもの（*sadartha*）	存在しないもの（*asadartha*）			gen.＋nom.	偽
	11		特殊なもの（*vyasta*）	一般のもの（*samasta*）			loc.＋nom.＋v.	偽
	14	*	縁により構成されるもの（*pratyayamaya*）	非縁により構成されるもの（*apratyayamaya*）			nom.＋nom.	偽
II	1	*	已去処（*gata*）	未去処（*agata*）		現去処（*gamyamāna*）	nom.＋v.	偽

	8	*	去者(*gantṛ*)	非去者(*agantṛ*)		去者と非去者より他の第三者('*anyo gantur agantuś ca... tṛtīyo*')	nom.+v.	偽
	12	*	已去処(*gata*)	未去処(*agata*)		現去処(*gamyamāna*)	nom.+v.	偽
	15	*	去者(*gantṛ*)	非去者(*agantṛ*)		去者と非去者より他の第三者('*anyo gantur agantuś ca... tṛtīyo*')	nom.+v.	偽
Ⅲ	5	*	視覚器官(*darśana*)	視覚器官に非ざるもの(*adarśana*)			nom.+v.	偽
	6		～を離れて(*tiraskṛtya*)	～を離れなくて(*atiraskṛtya*)			acc.+gr.+nom.+v.	偽
Ⅳ	4		[物質が]存するとき(*sati*)	[物質が]存しないとき(*asati*)			loc.+loc.+nom.	偽
	6	*(例6)	類似のもの(*sadṛśa*)	非類似のもの(*asadṛśa*)			gen.+nom.	偽
Ⅴ	3	*	特質を有するもの(*salakṣaṇa*)	特質を有しないもの(*alakṣaṇa*)			loc.+nom.	偽
	7 a	*	存するもの(*bhāva*)	存しないもの(*abhāva*)			nom.+v.	偽
	7 b	*	特質づけされるもの(*lakṣya*)	特質づけするもの(*lakṣaṇa*)			nom.+v.	偽
Ⅵ	2		[貪りが]存するとき(*sati*)	[貪りが]存しないとき(*asati*)			〈loc.+loc.+nom.〉〈1〉	偽〈2〉
	4		[貪りと貪者とが]一体であるとき(*ekatve*)	[貪りと貪者とが]別体であるとき(*pṛthaktve*)			loc.+nom.	偽
	10		[貪りと貪者とが]共にあるとき(*saha*)	[貪りと貪者とが]共にないとき(*asaha*)			inst.+gen.+nom.+ind.	偽

Ⅶ	14	＊	已生のもの (*utpanna*)	未生のもの (*anutpanna*)		現生のもの (*utpadyamāna*)	nom.＋v.	偽
	20	＊(例4)	存するもの(*sat*)	存しないもの(*asat*)	存し存しないもの (*sadasat*)〈3〉		gen.＋nom.＋v.	偽
	21	＊	滅しつつあるもの (*nirdhyamānabhāva*)	滅しつつないもの (*anirdhyamāna-bhāva*)			gen.＋nom.＋v.	偽
	22	＊	すでに住したもの (*sthitabhāva*)	いまだ住しないもの (*asthitabhāva*)		住しつつあるもの (*tiṣṭhamāna*)	nom.＋v.	偽
	26	＊	すでに滅したもの (*niruddha*)	いまだ滅しないもの (*aniruddha*)		滅しつつあるもの (*nirdhyamāna*)	nom.＋v.	偽
	27	＊	すでに住したもの (*sthitabhāva*)	いまだ住しないもの (*asthitabhāva*)			gen.＋gen.＋ nom.＋v.	偽
	28	＊	この状態によって (‘*tayā avasthayā*’)	他の状態によって (‘*anyayā avasthayā*’)			inst.＋inst.＋ nom.＋nom.＋v.	偽
	30, 31	＊	存在するもの (*sadbhāva*)	存在しないもの (*asadbhāva*)			gen.＋gen.＋ nom.＋v.	偽
	32	＊	自体によって (‘*svātmanā*’)	他体によって (‘*parātmanā*’)			inst.＋nom.＋v.	偽
Ⅷ	1, 7	＊ ＊	実在の行為者 (‘*sadbhūtaḥ kārakaḥ*’) 実在の行為 (‘*sadbhūtaṃ karma*’)〈4〉	非実在の行為者 (‘*asadbhūtaḥ kārakaḥ*’) 非実在の行為 (‘*asadbhūtaṃ karma*’)	実在し実在しない行為者(‘*sadasadbhūtaḥ kārakaḥ*’) 実在し実在しない行為(‘*sadasat tat*’)		nom.＋nom.＋ acc.＋acc.＋v.	偽
	8	＊ ＊	実在する行為者 (‘*satā kartrā*’) 実在する〔行為〕 (*sat*)	実在しない行為者 (‘*asatā kartrā*’) 実在しない〔行為〕 (*asat*)〈5〉			inst.＋v.＋ nom.	偽

	9, 10, 11	*(Ⅷ, 1, 7と同じ。)						偽
	12	(例1)	――――	――――〈6〉			gr.+acc.+nom.+v.	真
Ⅸ	5		――――	――――			v.+inst.+nom.	真
Ⅹ	1		〔薪と火が〕一体ならば(‘*yad...sa...*’)	〔薪と火が〕別体ならば(*anya*)			〈7〉	偽
	12	*(例8)	～に相待して(*apekṣya*)	～に相待しなくて(*anapekṣya*)〈8〉			gr.+acc.+nom.	偽
Ⅺ	3, 4, 5		前(‘*pūrvam, āditaḥ*’)	後(‘*uttaram, paścāt*’)		同時(*saha*)	3, 4：〈ind.+nom.+nom.+ind.〉〈9〉 5：inst.+nom.+ind.+v.	偽
Ⅻ	1	*	自ら作られたもの(‘*svayaṃ kṛtam*’)	他により作られたもの(‘*parakṛtam*’)	両方により作られたもの(‘*dvābhyāṃ kṛtam*’)	無因のもの(‘*ahetukam*’)	〈nom.+nom.〉〈10〉	偽
XIII	5	*	あるもの(*tat*)	他のもの(*anya*)			gen.+nom.	偽
XIV	7	*	異なるもの(*anya*)	異ならないもの(*ananya*)			loc.+nom.+v.	偽
XVI	1	*	常住なもの(*nitya*)	無常なもの(*anitya*)			nom.+v.	偽
	6	*	取を有するもの(*sopādāna*)	取を有しないもの(*anupādāna*)			nom.+v.	偽
	8	*	縛者(*baddha*)	非縛者(*abaddha*)			nom.+v.	偽
XVII	28		行為者と異なるもの(‘*kartur anyo*’)	行為者そのもの(‘*sa eva*’)			nom.+gen.+nom.; nom.+ind.+nom.〈11〉	偽

	29	*	縁生のもの (*pratyayasamut-panna*)	非縁生のもの (*apratyayasamutthita*)			nom.＋nom.	偽
XVIII	1		〔我が蘊である場合〕	〔我が蘊より〕異なる (*anya*)場合			〈12〉〈13〉	偽
	6 ab		我(*ātman*)	無我(*anātman*)			〈14〉	真
	6 cd		我(*ātman*)	無我(*anātman*)			〈15〉	偽
	8	*	真実のもの (‘*tathyam*’)	非真実のもの (‘*na tathyam*’)	真実にして非真実のもの (‘*tathyaṃ cātathyaṃ ca*’)	真実でも非真実でもないもの (‘*naivātathyaṃ naiva tathyam*’)	nom.＋nom.	真
XIX	1, 3		〔過去時に〕相待して (*apekṣya*)	〔過去時に〕相待しなくて(*anapekṣya*)			〈16〉	偽
	5	*	住したもの (*sthita*)	住しないもの (*asthita*)			nom.＋v.＋nom.	偽
XX	10		滅した原因 (‘*niruddhaḥ hetuḥ*’)	現に存する原因 (‘*tiṣṭhan hetuḥ*’)			〈17〉	
	12, 13, 14	* *	過去の結果 (*atītaphala*) 過去の原因との結合 (‘*atītena hetunā saha saṃgatiḥ*’)	未来の結果 (*ajātaphala*) 未来の原因との結合 (‘*ajātena hetunā saha saṃgatiḥ*’)		現在の結果 (*jātaphala*) 現在の原因との結合 (‘*jātena hetunā saha saṃgatiḥ*’)	gen.＋gen.＋ind.＋inst.＋inst.＋nom.＋v.	偽
	17, 18	*	不空なる結果 (‘*aśūnyaṃ phalam*’)	空なる結果 (‘*śūnyaṃ phalam*’)			nom.＋v.	偽
	19		〔原因と結果の〕一体性(*ekatva*)	〔原因と結果の〕別体性(*anyatva*)			gen.＋gen.＋nom.＋v.	偽
	21	*	自体の存する結果 (‘*svabhāvasadbhūtaṃ phalam*’)	自体の存しない結果 (‘*svabhāvāsadbhūtaṃ phalam*’)			acc.＋acc.＋nom.＋v.	偽

	24	*	和合より作られたもの(*sāmagrīkṛta*)	非和合より作られたもの(*asāmagrīkṛta*)			nom.＋nom.	偽
XXI	1		〔生成を〕離れて(*vinā*)	〔生成と〕共に(*saha*)			ind.＋v.＋nom.＋inst.	偽
	7	*	消滅するもの(*kṣaya*)	消滅しないもの(*akṣaya*)			gen.＋nom.＋v.	偽
	9	*	空なるもの(*śūnya*)	不空なるもの(*aśūnya*)			nom.＋nom.＋ind.＋gen.＋v.	偽
	10		〔生成と滅壊とが〕一体であること(*eka*)	〔生成と滅壊とが〕別体であること(*nānā*)			nom.＋nom.＋nom.	偽
	12 {	* *	存在(*bhāva*) 存在(*bhāva*)より生ずること	非存在(*abhāva*) 非存在(*abhāva*)より生ずること			abl.＋nom.＋v.	偽
	13	*	自より生ずること(‘*svato jāyate*’)	他より生ずること(‘*parato jāyate*’)	自および他より生ずること(‘*svataḥ parataś caiva jāyate*’)		ind.＋v.＋nom.	偽
XXII	1		〔如来と蘊が〕一体であること	〔如来と蘊が〕別体(*anya*)であること			nom.＋nom./nom.＋abl.＋nom.〈18〉	偽
XXIII	3	*	存すること(*astitva*)	存しないこと(*nāstitva*)			gen.＋nom.＋v.	偽
	9	*	浄なること(*śubha*)	不浄なること(*aśubha*)			nom.＋loc.＋v.	偽
	10ab, 11ab		〔*x*に〕相待しなくて(*anapekṣya*)	〔*x*に〕相待して(*apekṣya*)〈19〉			gr. ＋ acc. ＋ v. ＋ nom.〈20〉	偽
	10c, 11c		――――				acc.＋gr.＋nom.〈21〉	真

	17, 18	*(例5)	顚倒者(*viparīta*)	未顚倒者(*aviparīta*)		顚倒しつつあるもの(*viparyamāna*)	gen.+v.+nom.	偽
	20	*(例7)	自より生ずること(‘*svato jāyate*’)	他より生ずること(‘*parato jāyate*’)	自および他より生ずること(‘*svataḥ parataś ca* [*jāyate*]’)		ind.+v.+nom.	偽
	24, 25	*	自性として既成のもの(‘*bhūtāḥ svabhāvena*’)	自性として非既成のもの(‘*abhūtāḥ svabhāvena*’)			〈nom.+inst.+nom.+gen.+ind.〉[22]	偽
XXV	10, 13, 16	*	存在(*bhāva*)	非存在(*abhāva*)	存在と非存在(‘*abhāvo bhāvaś ca*’)	存在でもなく非存在でもないもの(‘*naivābhāvo naiva bhāvaḥ*’)	nom.+nom./nom.+nom.+nom.	偽
	17, 18	* *	存すること(‘*bhavati*’) 滅後の世尊(‘*param nirodhād bhagavān*’)	存しないこと(‘*na bhavati*’) 現在住する世尊(‘*tiṣṭhamāno bhagavān*’)[24]	両方であること(‘*bhavaty ubhayam*’)	いずれでもないこと(‘*nobhayam*’)	17ab : ind.+abl.+nom. 18ab : nom.+nom.+v.[23]	偽 偽
	19		区別(*viśeṣaṇa*)	〈無区別(*aviśeṣaṇa*)〉[25]			gen.+abl.+nom.+ind.+v.+nom.	偽
	22	*	限界を有するもの(*antavat*)	限界を有しないもの(*ananta*)	限界を有しかつ有しないもの(‘*anantam antavac ca*’)	限界を有せずかつ有しないのでもないもの(‘*nānantaṃ nāntavac ca*’)	22ab:nom.+nom. 22cd:nom.+nom.+nom.+ind.	偽
	23a	*	自己同一たるもの(‘*tad eva*’)	異なるもの(‘*anyat*’)			nom.+nom.	偽
	23bcd	*	常なること(*śāśvata*)	無常なること(*aśāśvata*)	常にして無常なること(‘*aśāśvatam śāśvatam ca*’)	常でもなく無常でもないこと(‘*nobhayam*’)	nom.+nom.[26]	偽

XXVII	3, 9	*	自分が存したこと ('abhūm')	自分が存しなかったこと ('nābhūm')			v.＋acc.＋acc.〈27〉	偽
	8		〔取と〕異なるもの (anya)	〔取と〕同一のもの (eva)			nom.＋abl.＋nom./ nom.＋ind.＋nom.	偽
	13	*	自分が存したこと ('abhūm')	自分が存しなかったこと ('nābhūm')	両方であったこと ('ubhayam')	いずれでもなかったこと ('nobhayam')	loc.＋v.	偽
	14	*	自分が存するであろうこと ('bhaviṣyāmi')	自分が存しないであろうこと ('na bhaviṣyāmi')			loc.＋v.	偽

表3註

〈1〉 VI, 2 cd: *sati vāsati vā rāge rakte 'py eṣa samaḥ kramaḥ* // (貪りが存しても、存しなくても、貪者〔がないことに関して〕は、〔以前と〕同じ関係がある) のうち貪りと貪者という「二つの項」に関する論議の部分は、*sati vāsati vā rāge na raktaḥ.* と書き換えることができる。これはさらに *sati rāge na raktaḥ.* (貪りが存するとき貪者はない) と *asati rāge na raktaḥ.* (貪りが存しないとき貪者はない) という二つの命題の連言として理解することができる。これらの二つの命題はそれぞれ、於格＋於格＋主格というシンタクティカルな結合を有している。表3の中に現われる〈 〉印は『中論』の中にそのままの形では現われておらず、「三つの特質」をより一層顕わにするために意味を変えることなく書き換えた命題の形であることを示す。

〈2〉 『中論』の偈そのものには否定辞 *na* はないが「〔以前と〕同じ関係がある」という箇所によって「第三の特質」が偽であることは明白である。

〈3〉 「存し存しないもの」は、偈では接続辞 "*ca*" で結ばれた二つの語によって表現されており、複合語ではない。

〈4〉 八章第一偈および第七偈abにおいて扱われている「二つの項」は、行為者 (*kāraka*) と、「行為 (*karman*) を為すこと」とである。後者の項「行為をなすこと」を構成する要素がここでは三つ、すなわち、実在の行為、非実在の行為、実在し実在しない行為、に配分されてい

る。

〈5〉 八章第八偈aでは「実在する行為者」と「実在しない行為」という「二つの項」が扱われ、八章第八偈bでは「実在しない行為者」と「実在する行為」という「二つの項」が扱われている。「実在する行為者」と「実在する行為」との組み合わせ、および「実在しない行為者」と「実在しない行為」との組み合わせも含意されていることは『中論』における他の箇所から考えても明白である。

またここでは註〈4〉において指摘されたと同様、「行為をなすこと」という項を構成する要素である行為が、ここでは二つのもの、すなわち、実在する行為と実在しない行為、に配分されている。

〈6〉 例一においてすでに見たようにここでは補集合的配分関係は現われない。一方、ここでは、「x(行為)に依ってy(行為者)があり、yに依ってxがある」というように、「二項間の交換可能性」が見られる。

〈7〉 X, 1 : *yad indhanaṃ sa ced agnir ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ / anyaś ced indhanād agnir indhanād apy ṛte bhavet //*（もし薪が火であるというならば、行為者と行為とは一体となろう。もし火が薪と異なるというならば、薪を離れても火があろう。）この偈には、「薪が火であることはなく（*indhanam agnir na*）、火が薪と異なることもない（*anyaḥ indhanād agnir na*）」というような命題が前提となっていると考えられる。とするならば、他の箇所と同様にして、この偈においても「第二の特質」が指摘されよう。

〈8〉 「x(薪)に相待してy(火)はなく、yに相待して、xはない」というように、「二項間の交換可能性」が見られる。註〈6〉参照。

〈9〉 一一章第三偈abも一〇章第一偈（註〈7〉）の場合と同様に考えるならば、*pūrvaṃ jātir jarāmaraṇam uttaram iti na yujyate*（前に生まれがあり後に老死がある、とはあり得ない）を前提としていると考えることができる。*iti*までの部分は、不変化詞＋主格＋主格＋不変化詞という形を有している。一一章第四偈abもこれと同様に考えることができる。

〈10〉 XII, 1 : *svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtam ahetukam / duḥkham ity eka icchanti tac ca kāryam na yujyate //*（「苦は自ら作られたものである。他により作られたものである。両方により作られたものである。無因のものである」とある人々が考える。しかしそのように考えるのは正しくない。）この偈の基本的な意味は、「苦は自ら作られたものである、……無因のものである」ということはないと表わすことができよう。この形の命題における「第二の特質」は、主格＋主格というシンタクテ

ィカルな結合である。

〈11〉 XVII, 28 cd : ...*sa ca na kartur anyo na ca sa eva sa* // (彼は行為者と異なるものでもなく、それそのものでもない。) 前半は、主格＋属格＋主格という形を、後半は主格＋不変化詞＋主格という形を有している。(不変化詞"*ca*"はこの場合無視する)。

〈12〉 ここでは我と蘊との関係が、我が蘊である場合と、我が蘊より異なる場合とに配分されている。

〈13〉 一八章第一偈には「我は蘊ではなく (*na ātmā skandhāḥ*)、我は蘊より異ならない (*na ātmā skandhebhyo 'nyaḥ*)」というような二つの命題が前提となっていると考えることができる。これらの命題はそれぞれ、主格＋主格という形と、主格＋奪格＋主格という形を有している。

〈14〉 XVIII, 6 ab: *ātmety api prajñapitam anātmety api deśitam* / (我が［存すると］も仮説され、無我が［存する、あるいは無我である］とも教えられた。) ここでは「存する」(あるいは「〜である」) を意味する語——例えば、*asti* (存する、〜である)——というような動詞が省略されていると考えることができる。このように考えることができるならば、この偈においても「第二の特質」としての主格＋動詞というシンタクティカルな結合が含意されていると言えよう。この偈において「二つの項」は明確には現われていない。しかし、先述のように補うことができるならば、「二つの項」は我 (あるいは無我) と存することであると考えることができる。

〈15〉 一八章第六偈ｃｄにおける第一および第二の特質は一八章第六偈ａｂ (註〈14〉参照) の場合と同様に考えることができるが、第三の特質は偽である。

〈16〉 一九章第一偈および第三偈には「現在時と未来時は、過去時に相待しても、相待しなくても、存在しない」という命題の内容が前提となっている。ここでは「現在時および未来時」と「過去時」との間の関係が、「現在時および未来時が過去時に相待する場合」と「相待しない場合」とに配分されている。

〈17〉 XX, 10: *janayet phalam utpannam niruddho 'staṃgataḥ kathaṃ / tiṣṭhan api kathaṃ* [*hetuḥ*] *phalena janayed vṛtaḥ* // (已滅ですでに没した原因がどうして已生の結果を生じようか。結果と結合して現に存する原因がどうして結果を生じようか。) この偈における「第二の特質」は、基本的には、主格＋目的格＋動詞というシンタクティカルな結合である。

〈18〉 二二章第一偈の中、*skandhā na...tathāgataḥ*. (如来は諸々の蘊ではない) という部分は、主格＋主格というシンタクティカルな結合を有する。一方、次に続く*nānyaḥ*

skandhebhyo...[tathāgataḥ].（如来は諸々の蘊より異ならない）という部分は、主格＋奪格＋主格という結合を有する。この偈におけるように、「(一) x は y でもなく、(二) x は y より異なるものでもなく、(三) x の中に y が存するのでもなく、(四) y の中に x が存するのでもなく、そして(五) x は y を有するものでもない」という五つの場合を想定し、それらすべての場合を否定する方法は、伝統的に「五求門破」と呼ばれてきた。これらの五つの場合のうち、(一)および(二)においていわゆる「第一の特質」である補集合的配分関係が見られる。このような五つの場合を想定することは、一六章第二偈、二二章第八偈、二三章第五偈にも現われる。もっともこれらの三偈においては「五つの場合に」（*pañcadhā*）という語があるのみであって、二二章第一偈におけるように五つの場合のすべてが明記されているわけではない。

〈19〉 XXIII, 10 abc: *anapekṣya śubhaṃ nāsty aśubhaṃ prajñapayemahi / yat pratītyaśubhaṃ.*（浄なることに相待しなくて不浄なることはないとも（ａｂ）、その不浄なることに縁って浄なることがあるとも（ｃ）、われわれは言う。）XXIII, 11 abc: *anapekṣyāśubhaṃ nāsti śubhaṃ prajñapayemahi / yat pratītyāśubhaṃ.*（不浄なることに相待しなくて浄なることはないとも（ａｂ）、その浄なることに縁って不浄なることがあるとも（ｃ）、われわれは言う。）第一〇偈ａｂと第一一偈ａｂとには「x（あるいは y）に相待しなくても y（あるいは x）はない」という形式がみられるが、一〇章第一二偈（例八）において見たように、ここにおいても「x（あるいは y）に相待しても y（あるいは x）はない」という形式を有する命題を補うことができるであろう。そのように考えることが可能ならば、ここでも「二つの項（x と y）」の間の関係が「x（あるいは y）に y（あるいは x）が相待する場合」と「相待しない場合」とに配分されており、第一〇偈ａｂと第一一偈ａｂには後者のみが取り上げられていると理解することができる。一方、第一〇偈ｃと第一一偈ｃとには、八章第一二偈（例一）において考察したと同様に、「x（あるいは y）に縁って y（あるいは x）がある」という関係が述べられている。ここでは補集合的配分関係は見出されない。

〈20〉 第一〇偈ａｂでは、gerund（*anapekṣya*）＋目的格（*śubhaṃ*）＋動詞（*nāsti*）＋主格（*aśubhaṃ*）というシンタクティカルな結合が見られる。第一一偈ａｂも同様に考えることができる。

〈21〉 第一〇偈ｃでは、目的格（*yat*）＋gerundive（*pratītya*）＋主格（*śubhaṃ*）というシンタクティカルな結合が見られる。第一一偈ｃも同様に考えることができる。

〈22〉 二三章第二四偈には *na bhūtaḥ svabhāvena kleśāḥ kasya*

cid.（何人に属する煩悩も自性として既成のものではない）という前提があり、二三章第二五偈には *nābhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kasya cid.*（何人に属する煩悩も自性として非既成のものではない）という前提があると考えられる。この場合には、「第二の特質」は表3に記したようになる。

〈23〉 XXV, 18 ab: *tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatīty eva nohyate.*（現在住する世尊も存するとはあり得ない。）この偈の "*bhavatīty*" 以後を "*na bhavati*" と書き換えても意味は変わらない。今、様相の問題にはたち入らないことにするが、この場合の「第二の特質」は、主格＋不変化詞＋主格＋動詞という結合である。

〈24〉 二五章第一七偈aと第一八偈bにおいて世尊（*bhagavat*）が「滅後の世尊」――偈には「滅の後、世尊は」云々とある――と「現在住する世尊」とに配分されている。

〈25〉 XXV, 19: *na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam / na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam //*（輪廻には涅槃とどのような区別もない。涅槃には輪廻とどのような区別もない。）ここでは、「二つの項」である輪廻と涅槃との間の関係が、「区別（*viśeṣaṇa*）がある場合」と「無区別（*aviśeṣaṇa*）である場合」とに配分されており、この偈では前者のみが取り扱われていると考えられる。後者の場合は明記されてはいないが、これまでの論議の進め方から推察して、それも前提となっていると考えることができる。

〈26〉 二五章第二三偈bcdにおける四句分別を構成する四つの命題は主格＋主格というシンタクティカルな結合を基本としている。

〈27〉 XXVII, 3 ab: *abhūm atītam adhvānam ity etan nopapadyate /*（「過去世において私は存在した」というのは正しくない。）「私は存在した」までの部分は、動詞＋目的格＋目的格というシンタクティカルな結合を有している。

註

（1） Cf. Max Walleser, *Buddhapālita. Mūlamadhyamaka-vṛtti*, (ed.), *Bibliotheca Buddhica* XVI (St.-Pétersbourg, 1913), p. 23, l. 2; *PP*, p. 83, l. 11.

第四節　命題の否定と名辞の否定
――「俗なるもの」の否定（二）――

一

『中論』における龍樹が反対論者の主張を否定することに力を注いでいることはよく知られてきたが、彼の論議において二種の否定が組み合わされて用いられていることはあまり注目されなかった。しかし、龍樹の否定のシステムの核心は、実はこの二種の否定の組み合わせにあるのである。Ａ型の配分を有する四章第六偈を例として二種の否定のあり方を確かめたい。この偈は例六としてすでに考察したものである。

例六　*na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam ity upapadyate /*
na kāraṇasya asadṛśaṃ kāryam ity upapadyate //
（原因に類似の結果があるとはあり得ず、
かつ原因に非類似の結果があるとはあり得ない。）

ここでは「原因と結果」という二つの項の一方（結果）が補集合的に二つの格に配分されている。しかし、龍樹

が批判の対象とした反対論者の主張にはこのような配分はなかったと思われる。反対論者の主張は「原因には結果がある」（*kāraṇasya kāryam*）というのみであっただろう。龍樹がその主張命題の正しくないことを論証しようとする時、その論証過程の第一歩は、「項」の補集合的配分であった。この配分は次のような形で行われるはずである。

もしも原因に結果が存するならば（p）、
原因に類似の結果が存するか（q）、
あるいは原因に非類似の結果が存するか（r）であろう——(a)

ここでは、すべての結果が「原因に類似の結果」と「原因に非類似の結果」とのいずれかに配分されている。少なくともこの偈においては類似で非類似な結果という、二つの格以外の第三の結果の存在は認められていない。龍樹は次に、配分を受けた二つの格を含む二つの命題（qとr）が自分の立場からは成立しないことを論証しようとする。すなわち、非qであり、かつ非rであることを証明しようとするのである。非qでありかつ非rであるとは、前件pが成立しないことを含意する。換言すれば、「原因に結果が存する」という命題がいかなる結果のもとでも成立しないことを含意するのである。

以上の推論は次のように書き表わすことができる。

pならば、qかrであろう。　　$p \supset . q \vee r$
しかるに、$\sim q$、かつ$\sim r$である。　　$\sim q . \sim r$
ゆえに$\sim p$である。　　$\therefore \sim p$　——(b)

さて「原因に結果(y)がある」をyの函数$f(y)$と置くと、「原因には類似の結果がある」を$f(y).(y \in M)$.

（$M \cup \tilde{M} = Y$）と置くことができる。この場合「M」は類似の結果の集合を表わす。（$y \in M$）はyが集合Mの要素（あるいは元）であることを意味する。Yは全結果の集合を表わす。したがって、（$M \cup \tilde{M} = Y$）は類似の結果と非類似の結果との和は全結果であることを意味する。一方、「原因には非類似の結果がある」という命題は、$f(y).(y \in \tilde{M})$と置くことができる。「$\tilde{M}$」は集合Yが全論議領域である場合の集合Mの補集合$\tilde{M}$の要素であることを意味する。これらの記号を用いて（b）の式を書き直すならば次のようになる。

$(y)\{f(y) \supset : f(y).(y \in M) \vee f(y).(y \in \tilde{M})\}.(M \cup \tilde{M} = Y)$

$\sim(\exists y)\{f(y).y \in M\}.\sim(\exists y)\{f(y).y \in \tilde{M}\}.(M \cup \tilde{M} = Y)$

$\therefore \sim(\exists y)f(y)$ ——（c）

（もしすべてのyにとって、$f(y)$ならば、$f(y).(y \in M)$か$f(y).(y \in \tilde{M})$であろう。ところで、すべてのyにとって、$f(y).(y \in M)$は偽であり、かつ$f(y).(y \in \tilde{M})$は偽である。ゆえに、すべてのyにとって$f(y)$は偽である。なおこの場合、Mと$\tilde{M}$の和はYである。）

$f(y)$　原因に結果(y)がある。

$y \in Y$　yはYの要素である。

$y \in M$　yはMの要素である。（MはYの部分集合である。）

$y \in \tilde{M}$　yは$\tilde{M}$の要素である。（$\tilde{M}$はYの部分集合である。）

$M \cup \tilde{M} = Y$　Mと$\tilde{M}$との和はYである。

$M \cap \tilde{M} = \phi$　Mと$\tilde{M}$との交わりは空集合である。

y（結果）をMに属するものと$\tilde{M}$に属するものに配分することは・（c）の式に見るように、あらゆるyにとっ

て$f(y)$すなわち「原因に結果(y)がある」が偽であることを証明するための「操作」なのである。$(y)\sim f(y)$を論証した後、龍樹は、ゆえに、いかなるyもこの世では存在しない。つまり、yは自体を欠くもの（*svabhāvaśūnya*）、すなわち、空なるもの（*śūnya*）である、と主張するのであるが、その場面は、われわれの今の考察の対象ではない。四章第六偈における補集合的配分の構造とその意味を考察することがここでの課題である。

われわれはこれまでの考察において、四章第六偈（例六）の内容をシンタクティカルな観点から次のような式に表現した。

$\sim(X\text{gen}\ M.Y\text{nom}).\sim(X\text{gen}\ \tilde{M}.Y\text{nom}).(M.Y \cup \tilde{M}.Y = Y)$

$X\text{gen}$ = *kāraṇasya*（原因に）

$M.Y\text{nom}$ = *sadṛśaṃ kāryam*（類似の結果が）

$\tilde{M}.Y\text{nom}$ = *asadṛśaṃ kāryam*（非類似の結果が）

$\sim$ = *na upapadyate*（～とはあり得ない）

$M.Y$ = 類似の結果の集合

$\tilde{M}.Y$ = 非類似の結果の集合

Y = すべての結果の集合

この場合、集合Mを指し示す語「類似の［もの］」（*sadṛśa*）に附せられた否定辞（*a-*）は、「類似の［もの］」という名辞を否定するのであって、「原因に類似の結果がある」という命題を否定しているのではない。換言すれば、"$\tilde{M}$. Ynom"という表現において名辞$\sim M$は名辞Yを修飾しているのであって、$\sim M$に含まれている否定概念は命題（Xgen Ynom）の真偽を決定するものではない。「非類似の［もの］」という名辞は、すべての結果の中、原因に非

類似のものの定立を意味しているのである。このような否定はサンスクリット文法では伝統的に「定立否定（パリウダーサ）」（*paryudāsa* 排除による定立）と呼ばれてきた。一方、「原因に結果がある、ということはない」というような、命題全体の否定は、「非定立否定（プラサジュヤプラティシェーダ）」（*prasajyapratiṣedha*）と呼ばれてきた。後者の否定のサンスクリット名は、「ある事象成立の可能性を確認した後で（*prasajya*）その事象の成立を否定すること（*pratiṣedha*）」を意味する。例えば、「原因に結果がある」という事象が、意味あることあるいは理解可能であるという意味において成立し得ることを確認した後でその事象が成立しないという場合である。これらの二種の否定の名称を論議において挙げたのは、『中論』の諸註釈家の中で清弁が初めであろう。後に考察するように、清弁、仏護および月称などの註釈家の間では、この二種の否定の区別は非常に重要なものであった（本書二九七頁）。サンスクリットの文法書『パーニニ・スートラ』*Pāṇinisūtra* の註釈書である『マハーバーシュヤ』*Mahābhāṣya*（二・二・六註）にはこれらの二種の否定が論じられているが、この註釈書の年代ははっきりしない。したがって、「パリウダーサ」および「プラサジュヤプラティシェーダ」という術語がいつ確立されたのかは明白ではない。龍樹は少なくとも現在残されている彼の著作の中ではこれらの術語を用いていない。

ともあれ、今われわれが扱っている補集合的配分は定立否定（パリウダーサ）を意図したものであり、また、「命題が偽であるか真であるか」は非定立否定（プラサジュヤプラティシェーダ）に関わるものである。『中論』においては、二者は明確に区別されている。龍樹はかの二種の否定の名称をこそ挙げてはいないが、その二者の区別を充分意識していたと考えられる。むしろ、その二者を区別して使い分けることこそ『中論』の論議の最も重要な方法だったのである。

A型の補集合的配分を有する四章第六偈に関する以上のような考察の結果は、他のA型の配分を有する偈にも適

用可能である。例えば、七章第二七偈を見てみよう。

例九　*sthitasya tāvad bhāvasya nirodho nopapadyate /*

nāsthitasyāpi bhāvasya nirodha upapadyate //――(a)

(まず、滅することは已住のものにあり得ない。

滅することは未住のものにもあり得ない。)

この偈の中、われわれの考察には直接関係しない「まず」(*tāvad*) および「も」(*api*) という語を除き、偈の内容の構造がより一層理解しやすいように語順を変えるならば次のようになる。

nirodhaḥ sthitasya bhāvasya na upapadyate.

nirodhaḥ asthitasya bhāvasya na upapadyate.――(b)

(b)は前節において行った方法に従って書き直すならば、次のようになる。

$\sim(X_{nom}\ M.\ Y_{gen}\ Z_v).\sim(X_{nom}\ \tilde{M}.\ Y_{gen}\ Z_v).(M \cup \tilde{M} = Y)$ ――(c)

X_{nom} = *nirodhaḥ* (滅することは)

$M.Y_{gen}$ = *sthitasya bhāvasya* (已住のものに)

$\tilde{M}.Y_{gen}$ = *asthitasya bhāvasya* (未住のものに)

Z_v = *upapadyate* (あり得る)

M = 已住のものの集合

$\tilde{M}$ = 未住のものの集合

Y = ものの集合

この偈では、「もの」(*bhāva*) が「已住のもの」(*sthita*) と「未住のもの」(*asthita*) とに補集合的に配分されている。この配分は「已住のもの」および「未住のもの」という二つの語がそれぞれ「もの」を修飾するという形でなされている。記号式においては、この配分は、“M. Ygen” および “$\tilde{M}$. Ygen” というように、名辞Mおよび名辞~Mが名辞Yを修飾しているところに示されている。この偈においても、「未住のもの」(*a-sthita*) に含まれる否定辞 (*a-*) は定立否定を表わしており、二つの命題をそれぞれ否定して非定立否定を表わす否定辞 (*na*) とは区別されるべきである。

二

今日、変形文法では文章 (Sentence, S) は名詞句 (Noun Phrase, NP) と動詞句 (Verb Phrase, VP) とから成り立つと考えられており、樹形図 (tree diagram) と呼ばれる図が用いられる。これは左のように、山形になった二本の直線のそれぞれが名詞句と動詞句を意味するものである (図6)。例えば「去者は去る」(*gantā gacchati*)(『中論』二章) という文章は、「去者」という一つの名詞 (N) から成り立つ名詞句 (NP) と「去る」という一つの動詞 (V) から成り立つ動詞句 (VP) とから成立している。したがって、この文章は図7のように表現できる。ところで、変形文法においては否定は一種の動詞として扱われる。[1] 例えば、「去者は去らない」(*gantā na gacchati*) は「去者は去る」を主語とし、否定辞 *na* を動詞とする自動詞文と考えられる。その主語は名詞句を形成し、その名詞句は自己の中にまた名詞句と動詞句とを含むのである。この否定文は図8のような樹形図によって表現される。

ところで、図8は変形文法の約束に従った操作の結果図9のように変形できる。[2]

先の七章第二七偈 (例九) の命題を「名詞句」(NP) と「動詞句」(VP) とに分けるならば、“Xnom” が名詞句で

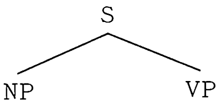


図6

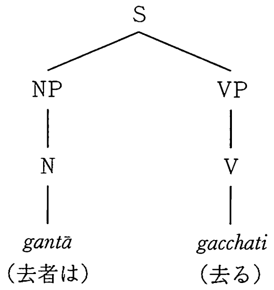
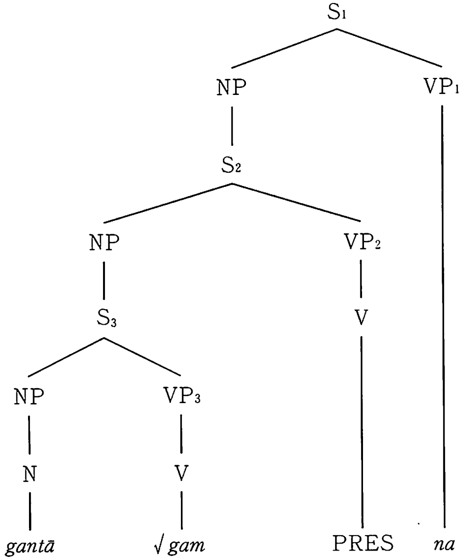


図7



* √*gam* は *gacchati*(現在形)の根である。

**PRES は動詞 *gacchati* が現在形であることを示す。

図8

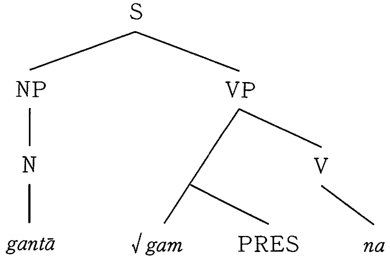


図9

あり、“M. Ygen Zv”（あるいは、“$\tilde{M}$. Ygen Zv”）が動詞句となる。したがって、（c）はさらに次のように書き直すことができる。

$\sim\{(X\text{nom})\ (M.\text{Ygen}\ Z\text{v})\}.\sim\{(X\text{nom})\ (\tilde{M}.\ \text{Ygen}\ Z\text{v})\}.\ (M\cup\tilde{M}=Y)$ ——（d）

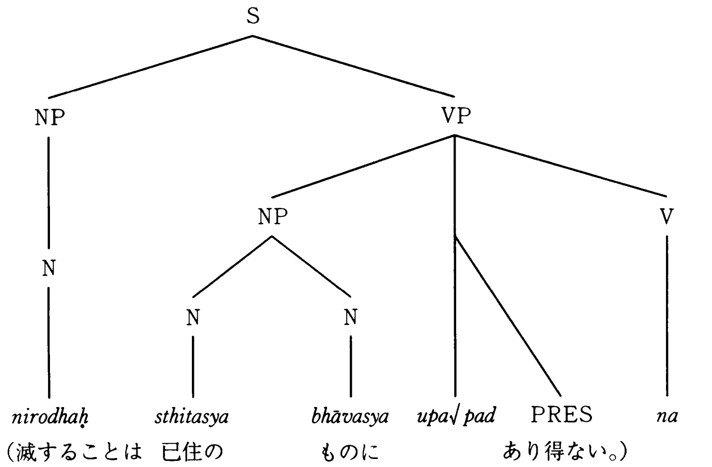
この式において、特質1（項が補集合的に配分されていること）は、YがMと$\tilde{M}$とに配分されていることによって示され、特質3は二つの命題が偽であることによって示されている。$\tilde{M}$に含まれる否定辞“a-”は、全論議領域（Y）からのMの排除、すなわち$\tilde{M}$の定立を意味するが、文全体を否定する機能を有してはいない。一方“~”印が示す否定は、文全体の否定である。ところで、文全体を否定するということは、名詞句によって指し示されるものと動詞句によって指し示されるものとの結合を否定することである。したがって、この偈の場合、「滅すること（X）がもの（Y）にあり得ることはない」という否定命題は、Xと、Yにあり得ることとの結合関係の不成立を意味する。この否定命題は一般にはその意味を違えることなく「Xは、Yにあり得ない」と表現されるが、その場合、文全体にかかる否定は、動詞句の否定として現われている。

以上の考察をふまえて、（$M\cup\tilde{M}=Y$）という部分を除いた（d）の第一命題を樹形図に表わすと図10のようになる。（d）の第二の命題は次の図11によって表現できる。

図10や図11のあり方からも、二つの格への配分を示す定立否定と命題全体の否定とは明確に区別されるべきものであることがわかる。後者は動詞句全体を否定し、前者は動詞句の中の名詞句を否定しているのである。

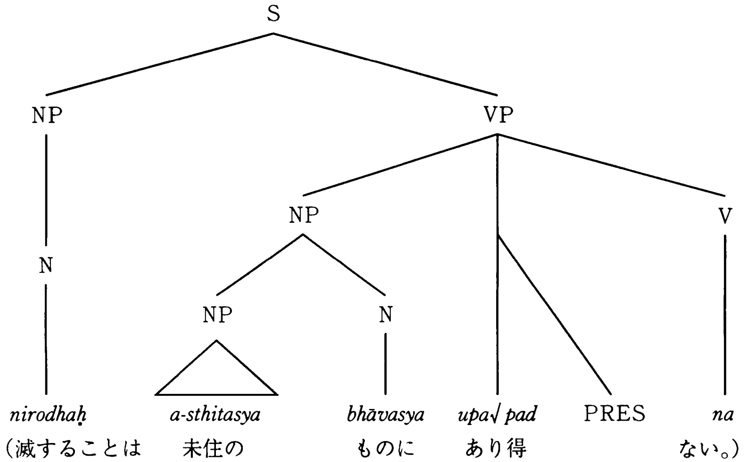
もっとも例九（七章第二七偈）における文章あるいは命題は、以上に述べたのとは異なって、次のように読むことができる。

（まず、已住のものの滅することはあり得ない。未住のものの滅することもあり得ない。）



upa√pad は *upapadyate* の根である。

図 10



a-sthita- は *sthita* と否定辞 *a-* との複合語である。否定辞 *a-* は *sthita* を否定することにより，*asthita*（未住のもの）の定立を意味している。

図 11

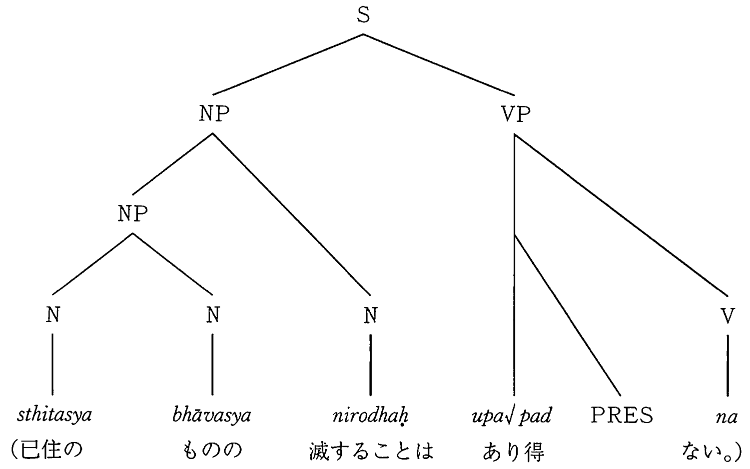

S
NP
VP
NP
N
N
N
V
sthitasya
bhāvasya
nirodhaḥ
upa√pad
PRES
na
(已住の
ものの
滅することは
あり得
ない。)

図 12

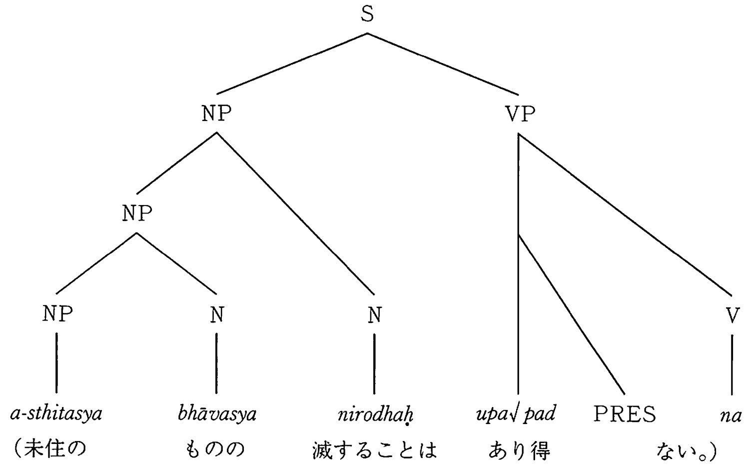

S
NP
VP
NP
NP
N
N
V
a-sthitasya
bhāvasya
nirodhaḥ
upa√pad
PRES
na
(未住の
ものの
滅することは
あり得
ない。)

図 13

すなわち、この場合には、「已住のものの滅することは」(*nirodhaḥ sthitasya bhāvasya*) あるいは「未住のものの滅することは」(*nirodhaḥ a-sthitasya bhāvasya*) が名詞句と考えられているのである。この内容は次のような式に表現できる。

$\sim\{(X\mathrm{nom}\ \bar{M}.Y\mathrm{gen})(\bar{Z}v)\}.\sim\{(X\mathrm{nom}\ \breve{M}.Y\mathrm{gen})(\bar{Z}v)\}.(\bar{M}\cup\breve{M}=Y)$ ——(e)

式(d)と式(e)とを比較すれば明らかなように、(d)における初めの二命題の場合には Xnom (*nirodhaḥ*) が名詞句であるのに対し、(e)の第一命題では(*Xnom M. Ygen*)(*nirodhaḥ sthitasya bhāvasya*)が、第二命題では(*Xnom M̆. Ygen*)(*nirodhaḥ a-sthitasya bhāvasya*)が名詞句と考えられている。

式(e)のように理解する場合には、例九の二つの命題の内容は右のような樹形図(図12および13)によって表現することができよう。

ところで、上に述べた二つの読み方のうち、例九をどちらに読もうとも、龍樹の論議にとっては重要な差異は生じない。重要なことは、いずれの方法で読もうとも、二つの格への配分を示す定立否定と命題全体の否定とが明確に区別されていることである。

表3(本書一五二頁)においては、この偈(七章第二七偈)が属格(gen.)+属格(gen.)+主格(nom.)+動詞(v.)というシンタクティカルな結合関係を有していると示されているが、先程語順を変えた文(b)に従うならば、この偈は主格+属格+属格+動詞という形式を有している。『中論』において「二つの項」について語る命題が有するシンタクティカルな結合関係あるいは形式を、われわれは「特質2」と呼んだ(本書一四九頁)。この結合関係によって「二つの項」あるいは配分を受けた「格」が命題の中で関係づけられるのである。「特質2」と名づけられた諸名辞間の結合関係は、今われわれが考察したように、一般には名詞句をかたちづくるものと、動詞句をかたちづ

くるものとの間の関係として考えられる。文（b）におけるような文では、主語が名詞句にあたるのが普通である。
さて、縁起という関係をかたちづくる「二つの項」の一つ一つは、多くの場合、名詞句と動詞句の中でそれぞれ一つずつ語られる。動詞句のみの中で「二つの項」が述べられることはない。名詞句の中で「二つの項」が述べられることは例一〇に見られるように稀にある。もっとも名詞句や特に動詞句の意味するものと「二つの項」のそれぞれが完全に一致することも少ない。というのは、われわれが『中論』各章から「項」を取り出したときには、幾つかの例外的箇所を除いては、動詞句の中の名詞の指し示すものを「項」として扱ってきたからである。例えば、例九においては、一つの項（項1）は滅することであり、これは名詞句の意味するものと一致する。項2は偈前半（ａｂ）に現われる第一の「格」と後半（ｃｄ）に現われる第二の「格」に補集合的に配分される。第一の格は已住のもの（*sthita-bhāva*）であって、「已住のものにあり得る」（*sthitasya bhāvasya upapadyate*）という動詞句に含まれる名詞句によって述べられている。第二の格は未住のもの（*asthita-bhāva*）であって、「未住のものにあり得る」（*asthitasya bhāvasya upapadyate*）という動詞句に含まれる名詞によって述べられている。

三

このように「二つの項」がほとんどの場合、名詞句と動詞句によって表現されており、それに従った樹形図によって龍樹の論議の構造が明らかになる、という事実は、龍樹が印欧語であるサンスクリットの統語法に沿った議論を展開していることに起因するのである。今日では日本語のような印欧語ではない言語の構造の分析においても樹形図は用いられているが、元来は樹形図は印欧語の文章の構造の分析に対して特に有効なものであった。
さらに、われわれは『中論』における他の偈を樹形図を用いて考察することにしよう。Ｂ型の配分を有する偈の

例としての五章第七偈「虚空は存するものでもなく、存しないものでもない」(例三)はその意味を変えることなく次のように書き換えることができた(本書一三九頁)。

虚空は　存するもの　ではなく、かつ　虚空は　存しないもの　ではない。

書き改められたこの命題は左のように式に表わすことができた。

$\sim(X\mathrm{nom}\ Y\mathrm{nom}).\sim(X\mathrm{nom}\ \tilde{Y}\mathrm{nom})$

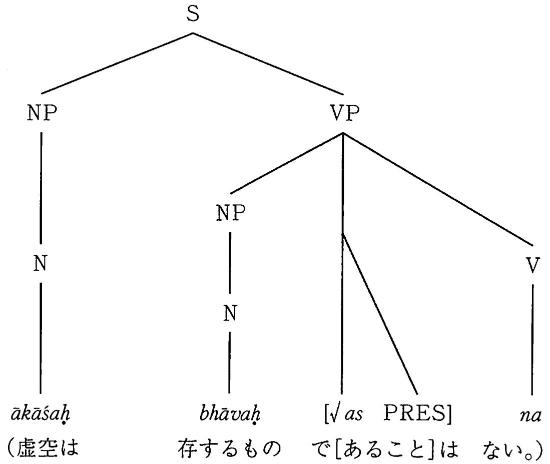
$X\mathrm{nom}=$ *ākāśam*(虚空)

$Y\mathrm{nom}=$ *bhāvaḥ*(存するもの)

$\tilde{Y}\mathrm{nom}=$ *abhāvaḥ*(存しないもの、あるいは、存するものではないもの)

ここでは、「虚空(X)が存するもの(*bhāva*)(Y)である場合」と「虚空が存しないもの(*abhāva*)($\tilde{Y}$)——あるいは、存するものではないもの——である場合」との二つの場合が想定された後、その両方の場合とも否定されている。「虚空が存するものである」とも言えず、「虚空が存しないものである」とも言えない、と論証することによって、龍樹は「そもそも虚空というようなものはないのである」と主張しようとした。虚空に関して論証できたことは龍樹自身『中論』五章第七偈で言うように、他の「元素」(*dhātu*)、すなわち、地、水、火、風などにも適用できる。

七章第二七偈の命題を名詞句と動詞句との観点から考察したのと同様に、この五章第七偈acの内容も考察できる。この偈に含まれる二つの命題には動詞が見あたらない。しかし、サンスクリットにおいては、賓辞、すなわち「~である」(*asti*, *bhavati* など)という動詞はしばしば省略されるのである。今、「~である」という動詞を補い、さらに名詞句と動詞句との区別をも考慮して先述の記号式を書き直すと次のようになる。



*PRESは動詞 *as* が現在形であることを示す。

図14

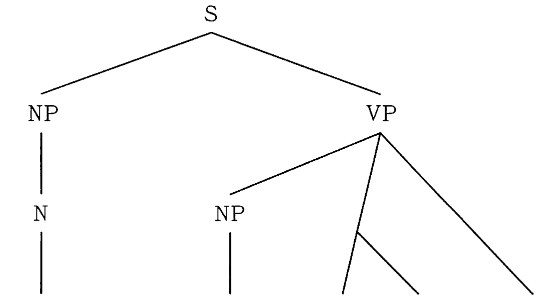


図15

～{(Xnom)(Ynom[Zv])}.～{(Xnom)(Y̆nom[Zv])}

（Xnom）（虚空）名詞句

[Zv]（～である）「　」印は筆者が補ったことを示す。

（Ynom[Zv]）（存するものである）動詞句

（Y̆nom[Zv]）（存しないものである）動詞句

「存しないもの」（*abhāva*）という名辞に含まれる否定概念は、「存するもの」（*bhāva*）とは補集合的関係にあるもの、すなわち無というもの、の定立を意味している。つまり、その否定は（Ynom[Zv]）という動詞句の一構成要素である“Y”のみにかかるのであって動詞句全体にかかるのではない。したがって、「虚空は存しないものではない」は決して「虚空は存する」を意味しない。なぜならば、「虚空は存しないものではない」とは、「存するもの（*bhāva*）である」か、「存しないもの（*abhāva* 存するものではないもの）である」かの二つの可能性のうち、一方を否定したに留まり、「ゆえに、虚空は存するものである」という含みを有しているわけではないからである。「虚空は存するもの（*bhāva*）ではない、ということはない」ならば、「虚空は存するものである」を意味することになろうが、この種の二重否定がここで問題になっているのではない。

以上のことを式を用いて表現するならば、（Y̆nom[Zv]）は～（Ynom[Zv]）を意味しないし、～{(Xnom)(Y̆nom[Zv])}は～～{(Xnom)(Ynom[Zv])}、すなわち{(Xnom)(Ynom[Zv])}を意味しないのである。

この偈の前半は図14により、後半は図15により表現される。偈全体の内容は図14と図15を合わせたものによって表現される。つまり、補集合的配分を受けた項のそれぞれが端的に否定されているのである。図15において「存しないもの」を示す際に使われる否定辞“*a-*”と「存しないものではない」という命題の否定の際に使われる否定辞

明示する否定は動詞句の右端に明瞭な形で現われている。
“*na*”とが二重否定とならないことは明らかである。これまで同様、図14、図15においても命題が偽であることを

この偈（例三）に含まれる二つの文の構造は、例九の場合と類似している。両者の相違は、例九の中の動詞句に含まれる名詞句は修飾語を伴うが（図12、13参照）、例三では動詞句に含まれる名詞句は修飾語を伴わない（図14、15参照）ということである。この相違は、例九の場合がA型の配分を有し、例三の場合がB型の配分を有していたことによるのである。

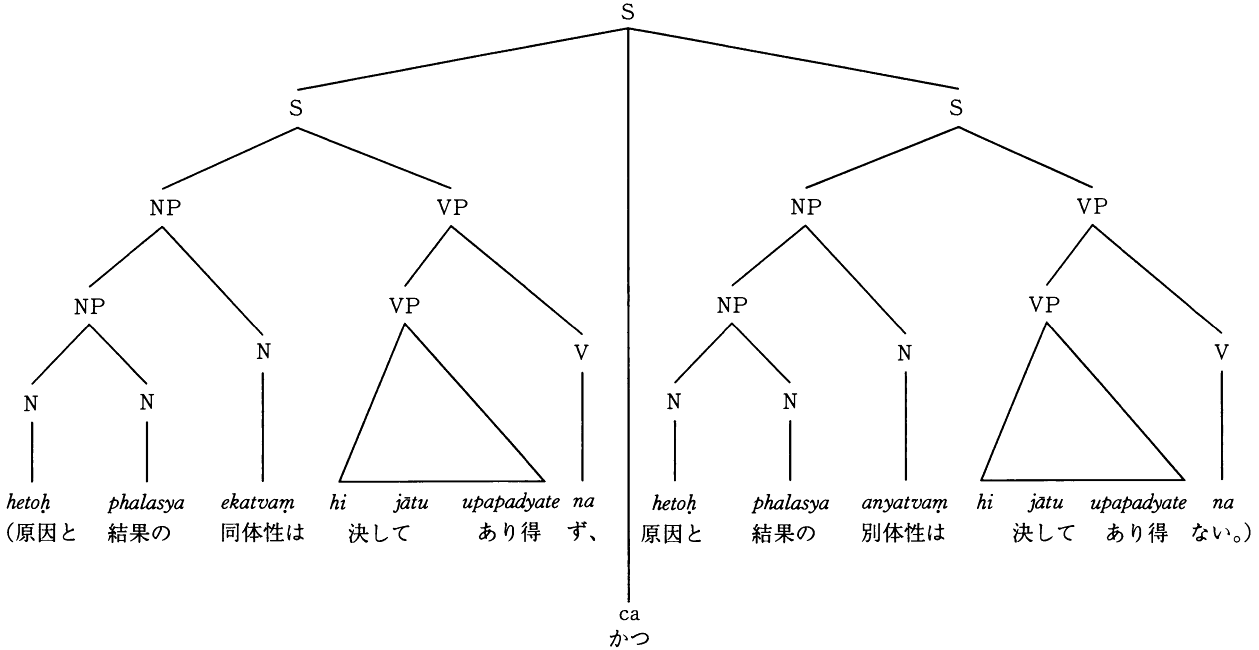
C型の配分には、C_1、C_2、C_3という三つの型があった。われわれはすでにC_1型の配分を有する一〇章第一二偈（例八）を考察した。今この偈の前半（ａｂ）を再び取り上げてみよう。

apekṣya indhanam agnir na
na anapekṣya agnir indhanam /
（薪に相待しても火はなく、かつ薪に相待しなくても火はなく、）

この二命題は次のような式に表現された。

~(Mger Xacc Ynom).~(M̃ger Ynom Xacc)
Mger＝*apekṣya*（相待して）
M̃ger＝*anapekṣya*（相待しなくて）
Ynom＝*agnir*（火は）
Xacc＝*indhanam*（薪に）

これらの二命題のそれぞれを構成する名詞句と動詞句とがより一層理解しやすくなるように書き直すと次のよう



ca(かつ)はこの文章が重文であることを示す。

図16

になる。

agnir indhanam apekṣya [*asti*] *na*
agnir indhanam anapekṣya [*asti*] *na* /

（火は、薪に相待して存するのではない。火は、薪に相待しなくて存するのではない。）

「火は」（*agnir*）を名詞句、「薪に相待して存する」（*indhanam apekṣya* [*asti*]）と「薪に相待しなくて存する」（*indhanam anapekṣya* [*asti*]）を動詞句と考えるならば、次のような記号式を得ることができる。

～{(Ynom)(Xacc *M*ger [*Zv*])}. ～{(Ynom)(Xacc $\bar{M}$ger [*Zv*])}

[*Zv*]＝[*asti*]（存する）

この偈の場合にも、例三や例九の場合のように、二つの格への補集合的配分が動詞句を構成する一要素（*M*）において見られる。例八後半の式は、前半の"Y"と"X"とを交換することによって得られる。また、この偈の内容が以前と同様の樹形図によって示されることも明白である。C_2型、C_3型の補集合的配分に関してもC_1型と同様に理解することができる。

四

D型の配分を有する偈として二〇章第一九偈がある。

例一〇　*hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate* /
hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate //

（原因と結果の同体性は、決してあり得ず、かつ原因と結果の別体性は、決してあり得ない。）

「原因と結果の同体性は」（‘*hetoḥ phalasya ekatvaṃ*’）あるいは「原因と結果の別体性は」（‘*hetoḥ phalasya anyatvaṃ*’）が名詞句、「あり得る」（*upapadyate*）が動詞句と考えられる。この偈において扱われている「二つの項」は原因と結果なのであるが、例一〇にあっては、その「二つの項」は名詞句を構成する二つの語（要素）によって表現されている。ここでは、二つの格への配分は「二つの項」の間の関係においてなされているのである。これまでと同様の方法によって例一〇は図16の樹形図によって表現できよう。

この偈においては、二つの格への補集合的配分は否定辞によって直接的に示されているわけではないが、「同体性」（*ekatva*）と「別体性」（*anyatva*）は「二つの項」の間の関係を補集合的に配分している。ここで注意すべきは、「原因と結果の同体性はあり得ない」が「原因と結果の別体性はあり得る」を意味しないことである。これまでに考察した否定辞“*na*”と同じく、この偈前半においても否定辞“*na*”は「原因と結果の同体性があり得ること」を否定しているのみであって、「原因と結果との別体性の成立」を含意しない。

『中論』一八章第一偈においても二項が同体である場合と別体である場合とが考えられているが、「二つの項」の間の別体性を示す語として「別体」（*anya*）が用いられている一方で、同体性を示す語は用いられていない。

例一一　*ātmā skandhā yadi bhaved... /*

skandhebhyo ’nyo yadi bhaved... //

（もし我が諸蘊ならば……。もし我が諸蘊より異なるならば……。）

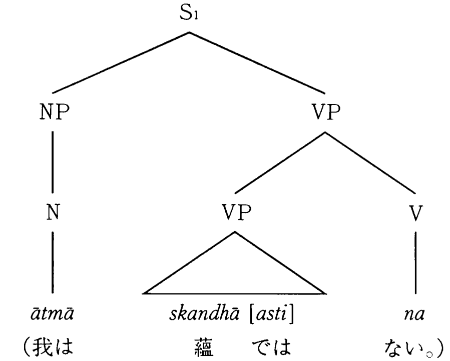
この偈では次の二命題の否定が意図されている。すなわち、

ātmā skandhā na.（我は諸蘊ではない。）

ātmā skandhebhyaḥ anyaḥ na.（我は諸蘊より異ならない。）

第一の命題では「二つの項」の同一性が「*X*は*Y*である」という形の文によって表現されており、この偈でも他の偈と同様に特質2の存在を指摘できるのである。この二つの命題（文）の内容を樹形図で示せば次のようである。図17は第一の命題を、図18は第二を示す。

この偈においても、第一の命題（S_1）の成立が「我は諸蘊より異なる」を含意しないし、同様に、第二の命題の



asti（〜である）は√*as*の現在形である。

図17

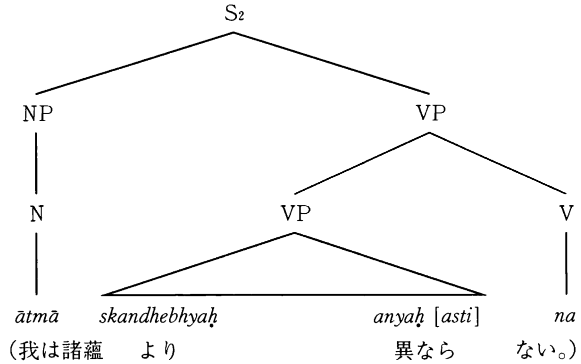


図18

成立が「我は諸蘊である」を含意しない。もし我と蘊とが存在するものならば、この両者の関係は「同体である」か「別体である」かのどちらかであろう。しかし、龍樹に従うならば、我も蘊もそもそも存在しないものであり、存在しないものに対しては、「同体である」とも「別体である」とも言うことができないのである。

E型の配分についてはここであらためて考察する必要はないであろう。この型に属するものとして、四カ所が挙げられているが（本書一三九頁表2参照）、そのうち、五章七偈aはB型、他の箇所はA型の配分と同様に考えることができる。

『中論』における論議の典型的なものは、縁起の関係にある「二つの項」を一つの命題の中で述べ、次に、いずれかあるいは両方の項を補集合的関係に配分して、配分されたそれぞれの格を含む二命題のいずれも偽であることを証明しようとするものであった。この際の配分のあり方は先述のように五種類に分類することができるが、この配分が行われる際の否定は定立否定である。つまり、全論議領域の中の部分集合を排除することによって補集合を定立させるものであった。

命題（文）は名詞句と動詞句によって構成されているが、『中論』における定立否定は名詞句、あるいは動詞句の中に含まれる名詞句の中で表現されている。一方、命題全体の否定は動詞句の否定によって示される。つまり、龍樹の目ざす命題の偽なることの証明はこの非定立否定によって行われるのである。

註

（1）今井邦彦『変形文法のはなし』大修館書店　一九七九　（2）この変形は同書九五―一〇〇頁に従った。（六版）九五頁。

第五節　自性と変化
――「俗なるもの」から「聖なるもの」へ――

一

『中論』において龍樹は、原因と結果、属性と基体、というような密接不可分な関係にある「二つのもの」を一つの命題の中に表現し、その「二つのもの」――これらをわれわれは「二つの項」と名づけた――の一方または双方を、二つ、三つ、ないし四つに配分した。その場合、二つへの配分は補集合的関係にある二つの領域へのそれであった。四章第六偈（例六）もそのような配分を有する一例である。

原因に類似の結果があるとはあり得ず、
かつ原因に非類似の結果があるとはあり得ない。

ところで、何故、「原因には類似の結果があり得ない」のか。この偈に対する註釈や『中論』の中の他の箇所に見られる論議から判断するならば、「類似の結果」とは、ここでは原因とまったく同一の結果を意味し、「非類似の結果」とは、原因とまったく異なる結果を意味する。すなわち、「結果」を「類似の結果」と「非類似の結果」と

に配分した限りにおいては、龍樹は確かにすべての結果を補集合的関係に分けているように思えるのであるが、「類似の結果」および「非類似の結果」という語は、実際の論議の中ではそれぞれ原因と同一の結果と、原因とまったく異なった結果を指し示している。つまり、『中論』の実際の論議の中では「類似の結果」の領域と「非類似の結果」の領域との和は「すべての結果」の領域に充たないのである。

「原因に類似の結果が存し得ない」理由として、龍樹は、原因にはそれ自身と同一の結果が存し得ない理由を考え、同様にして、「原因に非類似の結果が存し得ない」理由として、彼は、原因にはそれ自身とまったく異なった、あるいは無関係の結果が存し得ない理由を考えたのである。補集合的配分を示しているかのような「配分を受けた二つの領域」が実は、論議領域のすべてをおおっていないというところに、この偈におけるカラクリがある。

しかしながら、このカラクリは実はこの偈における論議に限ったことではない。『中論』における「縁起を構成する二つの項」のいずれかの、あるいは両者の、補集合的関係にある二つ、三つ、四つへの配分に関してほとんどの場合に見られることなのである。例えば、一〇章第一二偈（例八）前半を見てみよう。

　薪に相待しても（*apekṣya*）火はなく、
　かつ薪に相待しなくても（*anapekṣya*）火はなく、

においても、「［xがyに］相待して」いる状態とは、xとyとが同一のものの場合であることが意図されており、「［xがyに］相待しない」時には、xとyとがまったく異なっており、無関係であることが意図されている。(1)「［xがyに］相待する」場合と「相待しない」場合との二つは、その表現に関する限り、xとyとの関係を補集合的に分けているようであるが、この場合の「相待する」および「相待しない」という二つの表現が実際に意味するところは補集合的関係にはない。このように、表現に関する限りは補集合的関係へと配分を受けた二つの領域が実際に

は二つの極端な場合のみを指しているのであって、その二つの領域の和が論議領域のすべてではないことは『中論』の論議の重要な特質である。

「類似の結果」と「非類似の結果」というように、表現に関しては補集合的関係を指し示しているようであるが、実際の論議においては、その二つの表現が二つの極端な場合のみを指し示しているということは、「類似の結果」という表現における「類似」という語の意味と「非類似の結果」という表現におけるそれの意味が異なっているからこそ可能なのである。「類似」を「同一」という意味に取った場合には、「非類似」という語の中の「類似」という語の意味をも「同一」の意味に取るのが普通である。そうすれば、「同一の結果」と「非同一の結果」との和は「すべての結果」となろう。しかし、『中論』では、「非類似の結果」という場合の「類似」という語は、「同一」ではなく、「ほんのわずかな類似点なりとも有していること」という意味に用いられている。このように同じ語を異なった意味に取ることは龍樹の論議にとって不可欠な操作であった。『中論』二章における「第三の否定のパターン」はこのことの好例である。つまり、歩く動作と歩く人が「一体である」とは両者の完全なる同一性を意味し、「別体」であるとは「まったく同一というわけではない」を意味するのではなく、「まったく無関係の別のもの」を意味するからである。

ところで「スヴァバーヴァ」(*svabhāva* 自体あるいは自性)という語は、『中論』において言語的展開が否定される論議の過程で重要な役割を果たす基本的概念の一つである。『中論』では「スヴァバーヴァ」という語は三〇偈にわたり三七回現われる。また、「無自性な〔もの〕」(*niḥsvabhāva*)という語は三偈にわたり三回現われている。(2) これらの箇所に現われる「自体」(あるいは自性)は、基礎となる共通の意味を担いつつ、その場に応じてその意味の指し示す領域を変えて、龍樹が言語的展開の否定の作業を推し進める原動力となっている。

「スヴァバーヴァの考察」と名づけられている『中論』一五章第一偈は次のようである。

条件（縁）と原因（因）によって、スヴァバーヴァが生ずることは可能ではない。

条件と原因によって生じたスヴァバーヴァはつくられたものであろう。

第一偈後半の論議は一種の帰謬法に基づいている。すなわち、もしもスヴァバーヴァが条件と原因によって生ずるならば、「スヴァバーヴァがつくられたものである」という好ましくない結論が導き出されることになってしまうので、その前件は真ではないという考え方が基本にある。次の第二偈では、導き出されたその結果が不合理なものであること、およびその理由が示されている。

しかし、スヴァバーヴァがどうしてつくられたものであろうか。

なぜならば、スヴァバーヴァはつくられないもの、他に非相待のものであるから。

「つくられないものであり、他に非相待のものである」とは、『中論』に見られる「スヴァバーヴァ」という語の最も基本的な意味である。この意味の「スヴァバーヴァ」は従来「自性」と訳されてきた。

『無畏註』は一五章第一偈に対する註において、反対論者の主張を次のように述べている。

諸々のものは自性を有する。それぞれの作用を行うことができるように存するからであり、このようにして瓶の自性と布の自性もまた原因と条件より生ずるからである。(3)

羅什訳『中論』のこの箇所に対する註もまた反対論者の主張を述べているが、『無畏註』に見られない叙述が見られる。例えば、

諸々のものはそれぞれ自性（性）を有している。［それぞれに］作用（力用）が存するから。瓶には瓶性があり、布には布性が存するように。この自性は様々な原因・条件（縁）が合したときに生ずるのである。(4)

清弁の註『智恵のともしび』における一五章第一偈の註では「本体（*svabhāva*）とは、自己の本体（*raṅ gi ṅo bo*）であり、自己の本性（*raṅ gi bdag ñid*）という意味である」と述べられている。[5]

また月称は第二偈ａｂに対する註の中で次のように述べる。

そもそもここでは、自性という言葉は「自己（に固有）の存在（性質）」というように分析解釈される。このことから世間では、およそ他によってつくられたものを自性であるとは決して言わない。たとえば、水にとっては熱さ［が自性ではなく］、また錬金術者が苦心してつくった猫目石などにとってルビーなど［が自性でないの］と同様である。これに反して、なんらかのつくられなかったもの、それが自性である。たとえば、火における熱さや、本物のルビーなどにおけるルビーという（宝石としての）自性などのようなものである。[6]

さらに、月称の註にはスヴァバーヴァが基体に属するものであると考えられていたことを語る次のような一節がある。

自性とは「自己（に固有）の存在（性質）」である。すなわち、なんらかの「わがものとされる体」があるものに所属してあるならば、それがそのあるものの自性である、と世間では述べられている。[7]

この月称の註においては明らかに一種の「属性・基体関係」（*dharmadharmitvasaṃbandha* 法有法関係）によってスヴァバーヴァとそれが属するものを考えている。龍樹は『中論』の中でバーヴァ（*bhāva* もの、事象）とスヴァバーヴァ（*svabhāva* 自性）との関係を明確に述べてはいないが、『中論』一章第三偈前半では、一つの文章の中で、「バーヴァ」を複数属格で示し、「スヴァバーヴァ」を主格で示しており、この二つの語は「諸々の**もの**の自性」を意味している。[8] このような斜格の関係は、『中論』においては、常にではないにせよ、スヴァバーヴァはものの（*bhāva*）に属すると考えられていたことを示す。[9] また龍樹の『論争の超越』の中でも、「諸々のバーヴァ（もの）

に属するスヴァバーヴァ（自性）」という表現がしばしば見られる。[10] このように『中論』およびその註にあっては、「スヴァバーヴァ」という語が基体に存する特質（性質）を意味するというのが基本的であるが、特質のみではなくその基体と特質とを含めた総体を意味することもある。

二

龍樹は『中論』一五章以外においてもしばしば「自性」について触れている。それらの箇所によるならば、自性として存するものは、「常なるものであり」（一七章第二二偈）、「非存在となることはあり得ず」（二一章第一七偈）、「滅することは認められない」（二四章第二二偈）、「無因縁のものとなる」（二四章第一六偈）のである。また、自性として存するならば、「生起することもなく」（二四章第二三偈）、「無因縁のものとなる」のである。このように述べられる場合、自性として存するものは、生滅を離れ、常なるものであり、原因や条件によって作られたものではなく、非存在ではないもの、要するに、恒常不変なるものである。このような自性の存在は、ものの存在を否定しようとする龍樹の論理の体系にあっては認められるものでは決してなかった。[11]

これまで述べてきた「自性」に関する偈の内容は、要するに、

自性（*svabhāva*）として存するならば、変化（*anyathabhāva*）あるいは生滅を有しない——（a）

と定式化できる。今、「xは自性として存する（あるいは、自性を有する）」を"Sx"と置き「xは変化あるいは生滅を有する」を"Ax"と置くならば、（a）は次のように記号化できる。

$Sx \supset \sim Ax$ ——（b）

"$\sim$"は否定記号であり、"$\sim Ax$"はAxの否定を表わす。

「自性」の「作られないものであること」に関して反対論者と一致する側面を持つ龍樹であるが、反対論者の「恒常不変なるもの」との解釈を常に受け入れるのでは、自論が破綻に陥ってしまう。それを避けるために、龍樹は四章第六偈（例六）で「類似の」という語に対して行ったような操作を「自性」に対しても展開するのである。二〇章第二一偈における二つの命題は四章第六偈（例六）における命題と同様の構造を有しているが、その中で「自性」という語が重要な役割を果たしている。

例一二　*phalaṃ svabhāvasadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati /*
phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati //
（原因は自性として実在する結果を生ぜしめようか。
原因は自性として実在しない結果を生ぜしめようか。）

これらの二つの文章において「原因は」という部分は名詞句であり、それ以外の部分はそれぞれ動詞句を構成している。ここでは、すべての結果が少なくとも表現上は「自性として存するもの」と「自性として存しないもの」とに、補集合的に配分されている。つまり、月称が『中論』への註『明らかな言葉』の中で述べるように、もしも原因が結果を生ずるならば、その原因は自性として実在の結果なのか、あるいは、自性として非実在の結果であるかいずれかである。[12] しかし、その両者ともにあり得ない、と龍樹はいうのである。四章第六偈における「類似の結果」、「非類似の結果」の場合と同様、ここでの「自性として実在する結果」と「自性として実在しない結果」とは、合わせて「結果」の全領域となるような二つの領域を指すのではなく、実は、恒常不変な実体としての結果と、存在の影すら全くない無の結果というかけ離れた二つのものを指しているにすぎない。

「自性として実在する」とは、変化や生滅から離れた恒常的な実在を指す一方、「自性として実在しない」とは、

変化や生滅などを有することさえない全くの非存在を指している。つまり、前者の「自性」は恒常不変なものを意味するが、後者の「自性」は恒常不変のもののみならず、変化可能なものをも含む存在物一切を意味しているのである。恒常なるものは結果へと変わりえず、「存在しないもの」も変わりえない。龍樹はそのように「実在の結果」も、「非実在の結果」もともに否定し去るのであるが、二つの結果は、その表現形式のみから判断する限り当然結果の全領域を覆うものであるゆえに、龍樹の否定は、「あらゆる結果」の否定となる。このように、反対論者の「原因には結果がある」という主張を葬るために、龍樹は、以上のように表面上あらゆる結果を指し示すように見えながら実は恒常不変に存在するものと、全く存在しないものとの両極端な領域に考察の場をしぼっている。

二三章第二四偈ａｂｃおよび第二五偈ａｂｃはそれぞれ前件と後件とを有する複文であるが、やはりわれわれが今問題としている、「自性」という語の二重の意味を含んでいる。第二四偈と第二五偈は以下の如くである。

例一三　*yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke cid dhi kasya cit /*
kathaṃ nāma prahīyeran kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati //
(もしも自性として存在する諸煩悩が誰かに存するならば、
どうして除かれ得よう。誰が自性を除き得ようか。)

例一四　*yady abhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke cid dhi kasya cit /*
kathaṃ nāma prahīyeran ko 'saadbhāvaṃ prahāsyati //
(もしも自性として存在しない諸煩悩が誰かに存するならば、
どうして除かれ得よう。誰が非存在を除き得ようか。)

ここにおいても「自性として存在する」とは、恒常不変であるゆえに生滅などの変化を受けつけない実体を意味

する。そのようないわば「存在濃度」の高い自性を誰も無とすることはできない。一方、「自性として存在しない」とは、非存在のゆえに生滅などの変化の基体となることのできないもののことである。そのような「存在濃度」のゼロに等しいものを誰も再び止滅させることはできないのである。

『中論』一三章第四偈も自性と変化との関係について触れている。

kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvaś cen na vidyate /
kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate //

(もしも自性が存しないならば、何ものに変化があろうか。
もしも自性が存するならば、何ものに変化があろうか。)

青目註、月称註では、この偈の前半が反論者の質問であり、後半がそれに対する龍樹の回答であると考えられている。[13] しかし、例一二、一三および一四との内容上の類似点から推察するに、この偈は、自性が存在しなくても変化はあり得ない、と主張しているように思われる。ともあれ、この偈の後半は、定式(a)(本書一九〇頁)および記号式(b)(本書一九〇頁)と同様の内容を有している。

一七章第二一偈前半(ab)は無自性性(*niḥsvabhāvatva*)と行為の生じないこととの関係について次のように述べる。

例一五　*karma notpadyate kasmāt / niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ /*
(何故、行為は生じないのか。無自性であるから。)

青目註はこの箇所を以下のように註釈する。

第一義においては諸々の行為(業)は生じない。なぜならば、性が無いゆえに。「生ずることの無い因縁」(不

生因縁）のゆえに〔諸々の行為は〕滅しない。常であるから滅しないのではない(14)。

ここの「性」は生ずる等の作用が生起するために必要な根拠を指し示していると思われる。この青目註においては、「性が無い」こと、すなわち、無自性性と、「生ずることの無い因縁」とがほとんど同じ意味で用いられていることがわかる。さらに注目すべきことは、「生ずることの無い因縁」のゆえに滅しないことと、常であるから滅しないことというように二種類の滅しないことを区別することである。前者は『中論』帰敬偈に「滅することのない縁起」と述べられているような「滅することのないこと」であり、龍樹の立場から是認されていることである。しかし、後者は、龍樹の反対論者の主張する恒常不変の実体のあり方である。

例一五はその意味を変えることなく、次のように書き直すことができる。

無自性であるから、行為は生じない。――（c）

行為とは諸々のものの一例であると考えるならば、例一五の内容（c）は論理学的には（d）のように記号化できる。

$\sim Sx \supset \sim Ax$

（xが無自性ならば、xは変化や生滅を有しない。）――（d）

この式においてはxは行為である。この場合、無自性性が行為の生じないことの根拠と考えられている。つまり、前件はこれまでの例一二、一三および一四と異なって確定されている。

ところで、われわれはすでに次のような式を得ている。すなわち、

$Sx \supset \sim Ax$――（b）

すでに考察したように、（b）と（d）において、「自性」（S）の意味は異なっていた。しかし、この二式は矛盾の

関係に常にあるわけではない。なぜならば、“Ax”が偽である場合——すなわち、変化や生滅が存しない場合——に限って、（b）と（d）の連言は真であるからである。[15] すなわち、龍樹は（b）と（d）によって、自性の存否にかかわらず変化がそもそも存しないと主張しようとしていたと思われる。例一二から一四までのそれぞれの内容も、結局は、（b）と（d）との連言によって表現されるものと同様である。

一章第一〇偈においては、「諸々のものは無自性であり、したがって存在しないゆえに、「彼があるときに此がある」という縁起の関係は存在しない」と述べられている。ここでは、無自性性すなわち非存在が、あるもの（x）があるもの（y）に依って生ずるという縁起関係の成立しない根拠である。これは基本的には（d）と同じ内容を有している。この場合の「縁起」は龍樹の批判の対象となるアビダルマ哲学が主張するものであり、厳密な因果関係に基づくものである。そのような縁起（因縁）の関係に従えば、諸々のものの生ずることがアビダルマ哲学者によって認められていた。

三

例一二—一四や一章第一〇偈などにおいては、「自性がなければ、生ずることや変化などはない」と述べられていた。しかし、『中論』の中には、諸々のものの変化（*pṛthaktva* 変異性）の存することが、無自性の根拠となっている箇所がある。例えば、一三章第三偈前半では次のように述べられている。

例一六　*bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt* /

（諸々のものには変化が見られるから、それらすべては無自性である。）

この偈の内容の要点は次のように表現することができる。

変化があるゆえに、無自性である。——(e)[16]

$(Ax \supset {\sim}Sx)$

Ax= x は変化（あるいは生滅）を有する。

Sx= x は自性を有する。

${\sim}Sx$= x は無自性である。

この場合、「無自性［なもの］」は恒常不変の実体を欠いていて変化するものの領域すべてを指している。つまり、ここでは龍樹自らが恒常不変の実体ではないにせよ、何らかのものの存在と変化を認めていることになる。

この場合には、「変化があること」は確定されており、それが後件（結論）の根拠となっている。一方、（a）、（c）および例一二においては、自性の存否のいかんにかかわらず、変化（あるいは生滅）は否定されていた。『中論』ではこのように変化（あるいは生滅）はあり得ないと説かれる一方で、変化はあるのだと述べられている。このような龍樹の体系の「矛盾」はいかに考えるべきであろうか。

二四章では、空の立場においても生ずることや滅することが可能であると述べる偈がしばしば見られる。例えば、第一四偈では、「空が相応すれば、すべてのものが可能である」と述べられているが、この「すべてのもの」には当然、変化や生滅も含まれているわけであり、龍樹は変化や生滅、さらにはいわゆる現象世界の成立をどのような意味においてであるにせよ認めているのである。もっともそれは縁起の世界、つまり言葉に表現される世界における限りでであるが。

龍樹が時として現象世界を根底から否定し、また時として現象世界を認めるかのごとき発言をするその背後には、一語を異なる意味に用いるという操作を支える「異なる視点」があると思われる。はじめに、龍樹が補集合的関係

への配分と見える配分によって自説を展開している、と書いたが、実はあのような両極端への配分は、「二つの正しい補集合的関係」の示す二領域のそれぞれ領域のせまい一方のみを取り上げていることの結果である。

例えば、「まったく類似しているもの」と「そうでないもの」という補集合配分と、「まったく類似点のないもの」と「そうでないもの」との二つの配分方法からそれぞれ前者のみを取り出しその二つを補集合的配分のように表現したのが四章第六偈（例六）であり、「恒常不変に実在するもの」と「それ以外のもの」という配分と「まったく実在しないもの」と「それ以外のもの」との配分という二つの配分のそれぞれ一方のみを取り上げたのが二〇章第二一偈（例一二）である。

そのように、いわば二つの異なる視点を同時存在させることによって反対論者を論駁し、あらゆるものを否定しつつ、さらに龍樹は無自性性と変化の有無を論ずる際には「時間をたがえて」二つの視点を生かすことによって、また新たな視界を獲得しているように思われる。もっともその際、龍樹は明らかにある種のカラクリを用いてはいるが。

彼が、例一二におけるように「自性があっても変化はない」および「自性がなくても変化はない」と述べる時には、言語的展開を止滅させようとしている動き、すなわち「俗なるもの」から「聖なるもの」への運動（第一のヴェクトル）を指しており、例一六におけるように「変化が生ずるゆえに無自性である」と述べた時には、止滅に至った言語的展開が再び仮説としてよみがえる動き、すなわち「聖なるもの」から「俗なるもの」への運動（第二のヴェクトル）を指していると思われる。二四章における空の場面での現象の復活とこれは呼応しあっている。「自性」という基本的術語が指し示す領域についての二つの極端な解釈を生かした論議上のカラクリ（操作）は、当面反対論者を有効に論駁するためのものであったが、さらにそれを超えて、龍樹の独自の宗教世界を示してみせ

る有効な手段ともなった。そしてこのような操作が「自性」の場合に限らずあらゆる論議の場面において龍樹の「帰謬法」を支える強力な手段となったのである。

『中論』における「自性」という語は、龍樹の論理学上の原則の遵守や、法則にのっとった厳密な叙述態度を疑わしめるような論議上の操作の秘密をのぞかせてくれると同時に、彼の「言語的展開の止滅した地平」へとわれわれを導いてくれる重要な語である。この語に導かれて龍樹とともに複数の視点を獲得した者のみが、数多い否定形の命題と数少ない肯定形の命題が相俟って「空」の理論を構成している『中論』のあり方を理解することができよう。

註

(1) このことはすでに上田義文『大乗佛教思想の根本構造』(百華苑　一九五七　七七頁以下)に指摘されている。

(2) 三枝充悳・久我順「中論、梵漢蔵対照語彙」『大乗仏教の成立史的研究』(附録第二) 三省堂　一九五四　四二頁参照。

(3) 『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻　三〇頁　四葉　三行。

(4) 『大正蔵』三〇巻　一九頁C　一七－一八行：問曰。諸法各有性。以有力用故。如瓶有瓶性布有布性。是性衆縁合時則出。

(5) 『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻　二一〇頁　三葉　五行。

(6) 梶山雄一「明らかなことば」『大乗仏典』『世界の名著2』中央公論社　一九六七　二七二頁。

(7) 同　二七四頁。

(8) *PP*, p. 78, l. 1: *na hi sva[bhāvo] bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate* /

(9) 「スヴァバーヴァ」(*svabhāva*)の「スヴァ」(*sva-*)は「自らの[もの]」を意味するが、『中論』では「スヴァバーヴァ」が他のものから区別された自のもの(自体)を意味することがある。この意味は、例えば一五章第三偈において顕著である。

スヴァバーヴァ(自体)が存在しないならば、
どうしてパラバーヴァ(他体)が存在しよう。
なぜならば、他体の自体が他体と言われるから。

「バーヴァ」(*bhāva*) とは、存在物および存在することを意味するが、この偈においてはバーヴァが「自体」(*svabhāva*) と「他体」(*parabhāva*) に分けられている。「自体」とは、例えば、もの x が問題になっているときには、x そのものを意味し、x 以外のものが「他体」と呼ばれる。すなわち、「自体」の集合と「他体」の集合との和が存するもの (*bhāva* 有体) なのである。この自体、他体および存するもの(有体)に関する関係は一五章第四偈に明確に表現されている。

さらに、自体と他体が無くして、どこに存するもの(有体)があろうか。

なぜならば、自体あるいは他体があるから、存するものが成立する故に。

この場合、もしも「スヴァバーヴァ」という語が基体に存する恒常不変の特質を意味するならば、当然「パラバーヴァ」という語もまた基体に存するある特質を意味することとなろう。とするならば、スヴァバーヴァとパラバーヴァ以外にも何らかの存するもの(バーヴァ)――例えば、恒常不変の特質が属する基体――が存することとなろう。したがって、この場合の「スヴァバーヴァ」は基体に属する特質を意味するのではなくて、その特質や他の諸々の性質、さらにはそれらの基体を含む総体を意味すると考えるべきである。『中論』一五章第四偈における「スヴァバーヴァ」の意味は、ヴァイシェーシカ哲学の術語によって表現するならば、実体(x)に存する一つの普遍(y)ではなくて、その普遍(y)のみならずかの実体(x)に属する他の普遍、属性、運動等、および実体(x)などの総体であると言えよう。したがって、この意味の「スヴァバーヴァ」の訳語としては「自体」がふさわしいと思われる。「体」という語が単に基体に属する特質のみではなくて特質の基体をも指すのに適しているからである。このように『中論』において「スヴァバーヴァ」という語は、恒常不変な特質や実体を意味するとともに、他のものと区別された「自らのもの」(自体)をも意味するのである。

(10) 例えば、第一偈、第九偈、第一〇偈 Bhattacharya, Kamaleshwar (tr.), Johnston, E.H. and Kunst, Arnold(ed.), *Vigrahavyāvartanī*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978.

(11) 『中論』における「自性」はほとんどの場合、否定的な意味を有しているが、以下に挙げる二二章第一六偈の前半では少なくとも否定的ではない。

如来が自性とするその自性を、この世間が自性とする。

如来は無自性である。この世間もまた無自性である。

ここにおける「世間」とは、宇井伯寿氏によれば、世

界である。氏はこの偈に対する註として次のように述べられている。

此〔二六章〕最後に於て如来と世界とを同一視し、如来の自性は世界の自性となすは最も注意すべし（『国訳中論』『国訳大蔵経』論部第五巻　国民文庫刊行会　一九二〇　二〇〇頁）。

さらに氏は龍樹の言う如来が「形而上学的実在にして法身」であると指摘される。「如来が自性とする」という場合の「自性」は本質あるいはあり方という意味であって、龍樹がその存在を否定しようとしている恒常不変なものという意味ではない。このように『中論』の中で否定的ではない意味に「スヴァバーヴァ」という語が用いられているのはこの箇所のみである。

(12)　*PP*, p. 404, ll. 9-10.

(13)　青目註（『大正蔵』三〇巻　一八頁c　八行）、*PP*, p. 241, ll. 3-4参照。

(14)　『大正蔵』三〇巻　二三頁a　一二―一三行：第一義中諸業不生。何以故。無性故。以不生因縁故則不滅。非以常故不滅。

(15)　$(Sx \supset \sim Ax)$と$(\sim Sx \supset \sim Ax)$との連言は以下に示すように結局は“$\sim Ax$”によって示されることになる。$\sim Ax$が真であるためには、$Ax$が偽でなければならない。

$$(Sx \supset \sim Ax)(\sim Sx \supset \sim Ax)$$
$$(\sim Sx \vee \sim Ax)(Sx \vee \sim Ax)$$
$$\sim Sx Sx \vee \sim Sx \sim Ax \vee \sim Ax Sx \vee \sim Ax \sim Ax$$
$$\sim Ax(\sim Sx \vee Sx) \vee \sim Ax$$
$$\sim Ax \vee \sim Ax$$
$$\sim Ax$$

(16)　$(Sx \supset \sim Ax)$（b）と$(Ax \supset \sim Sx)$（e）とは論理学的には等値――すなわち、前者が真ならば後者が真であり、その逆も成立する――である。しかし、前者（b）の表現形式を龍樹が用いる場合には、彼は「変化や生滅の生じないこと」すなわち$\sim Ax$が真であることを意図している。一方、後者（e）の表現形式が用いられるときには、「変化や生滅の生ずること」すなわちAxが真であることが意図されている。なお、『中論』においては龍樹の立場からの主張として「変化があるならば、自性がある」$(Ax \supset Sx)$という表現は用いられていない。

第六節　空とよみがえる言葉

——「聖なるもの」から「俗なるもの」へ——

龍樹が『中論』の中で、反対論者の説を引用するのではなく自らの立場を表明する場合、しかも、「二つの項」およびそれらの間の関係が肯定的命題において語られる場合がいくつかある。そのような場合の例としては『中論』八章第一二偈がある。この偈はすでに第一章第四節に取り上げた偈であり第二章第一節において例一として考察したものである。

例一　*pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam /*
karma pravartate //（八章第一二偈）
（行為に縁って、行為者が生じ、
行為者に縁って、行為が生ずる。）

この偈は意味を変えることなく、次のように書き直すことができる。

pratītya karma kārakaḥ pravartate.
pratītya kārakaṃ karma pravartate.——（a）

これまでと同様にして、次のような式を得ることができる。

(*Mger Xacc Ynom Zv*).(*Mger Yacc Xnom Zv*) ——(b)

Mger=*pratītya*（〜に縁って）

Xacc=*karma*（行為に）

Ynom=*kārakaḥ*（行為者が）

Yacc=*kārakam*（行為者に）

Xnom=*karma*（行為が）

Zv=*pravartate*（生ずる）

ここでは龍樹は「生ずる」何ものかを認めている。例三から例八までにおいて指摘された三つの特質と較べるならば、第一の特質は、前提されていない。第二の特質であるシンタクティカルな結合は明記されている。すなわち、“*X*”と“*Y*”とによって指し示されている「二つの項」はgerundive（絶対詞）+目的格+主格+動詞という結合によって示されている。

例一に見られる二つの命題がどちらも真であることは、例三から例八における第三の特性とはまったく反対である。これらの事実は、例一に見られるような命題が『中論』の論議においては例三から例八までの命題とは異なった役割を帯びていることを意味している。

現象世界の徹底的否定、それは反対論者の実在論的主張に対する批判という形を取ることが多かったが、そのような場合は、例三から例八のような否定命題がふさわしい。しかし、龍樹は一方で俗なる現象世界をそのまま救い取ろうとした。その時、「聖化された俗なるもの」、すなわち、「縁りて生ずる」ありとあらゆるものおよびその間

の関係は、肯定命題によって示される。
肯定形の「縁起を語る命題」は例一（八章第一二偈）の他に九章第五偈前半、一八章第六偈前半、二四章第一〇偈第三句、第一一偈第三句などがある。九章第五偈前半は次のようである。

ある物（x）によってある者（y）が表わされ、
ある者（y）によってある物（x）が表わされる。

ここでは二つのもの（xとy）との間の関係が補集合的に配分されているわけではなく、「（　）によって（　）が表わされる」という二つのものの間の関係が肯定されているという点では、例一と同じ構造を有している。
補集合的配分があっても命題が肯定される、すなわち、特質3は真である、場合がある。例えば、一八章第八偈であるが、これについては本書第三章第三節「『中論』における四句分別」において考察したい（本書二六四頁参照）。

『中論』二六章は伝統的教説である十二支縁起を扱っているが、ここでは著者はこれまでの態度を一変させて、言語的展開を否定しないばかりか当時アビダルマ哲学が主張していた十二支縁起の説を肯定しているかのように述べているのである。これは、アビダルマ哲学の基本思想を批判することなくそのまま受け入れたことを意味しているのではなく、言語的展開を否定し終わった後に、仮説の世界としてアビダルマの思想を自分の体系の中に位置づけようとしているのである。『中論』八章、九章に先駆的に現われ、終わり近くに多く登場する肯定形の「縁起を語る命題」は「世俗」が否定されつくした後、「最高真理」が現象世界によみがえった様相に対応する表現形式であった。龍樹は「俗なるもの」の聖化を目ざすのである。二六章の縁起に関しては本書第三章第二節で詳しく考察することにしたい。

第三章　空と言葉

第一節　『中論』における「縁起」の意味

一

　第二章の中心部において明らかにした否定の構造は実は第一章第二節における「俗なるもの」から「聖なるもの」への歩み（第一のヴェクトル）を支えるものであった。第一章の第三、四、五節の終わりおよび第二章の第六節で触れた「聖なるもの」から「俗なるもの」への即時的な歩み（第二のヴェクトル）の様相を把えるにはさらに新たな側面からの考察が必要である。『中論』における「縁起」がいかなるものを意味しているかをさらに検討することもそのひとつである。

『中論』は次のような帰敬偈で始まる。(1)

　滅することなく、生ずることなく、断なることなく、常なることなく、
　同一のものなく、別異のものなく、来ることなく、行くことなき、
　戯論の止滅した、吉祥なる縁起を説いた正覚者、

諸々の説法者中最も優れた人にわたしは敬礼する。

anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam /
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam //
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam /
deśayāmāsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam //(2)

この帰敬偈の中、「滅することなく」から「行くことなき」までの八つの句は、それぞれ否定詞を含んでおり、「戯論の止滅した、吉祥なる」という表現と同様、「縁起」を修飾している。サンスクリットにおいて、この八つの句は、それぞれ否定詞を含んだ、独立した八つの複合語である。『中論』の中心問題は、それらの八つの複合語によって修飾された「縁起」（*pratītyasamutpāda*）の意味なのであるが、その否定詞を含む八つの複合語の意味するものと、縁起との関係は従来の研究において明らかにされているとは思われない。

「滅することなく」、「生ずることなく」等々の八つの句は二つずつが対になっている。すなわち、「滅することなく」と「生ずることなく」、「断なることなく」と「常なることなく」、「同一のものなく（あるいは同一のものでなく）」と「別異のものなく（あるいは別異のものでなく）」とが対になっているのである。滅と生、断と常、去（行）と来とはそれぞれ反対の関係にあり、一（同一）と多（別異）は矛盾の関係にある。反対あるいは矛盾の関係にある二つの項を両方とも否定するというこのような論法は龍樹が始めたものではなく、龍樹以前にもすでに存在していた。(3)

「滅することなく、生ずることなく」云々という表現が縁起を修飾している箇所は『中論』においてはこの帰敬偈の外にはないし、また「滅することなく、生ずることなき……縁起」とはどのようなものであるかを直接説明して

いる箇所もない。したがって、われわれは『中論』における論議全体の中から、「滅することなく、生ずることなく……縁起」という表現の意味するものを見出さなくてはならない。

「滅しない縁起」、「常なることのない縁起」などの代表として「生じない縁起」を取り上げ、生じないことと縁起との関係を考えていくことにしよう。『中論』の中では、しかしながら、縁起あるいは空性そのものが生じないとか、生ずるとかいった論議はされることなく、もっぱら諸々のもの（諸法）――植物、動物等生まれる可能性のあるすべてのもの――に生ずることがないと、龍樹特有の論法によって証明されるのである。「滅することなく、生ずることなき……縁起」という帰敬偈の表現は、そのような『中論』全体における論議との連関において考えられねばならない。

縁起とは「（ものが多くの原因や因縁に）縁って生ずること（あるいは関係）」であるというのが、縁起の一般的解釈であるが、今述べたような『中論』における論議の核心のあり方から言って、縁起、すなわち縁って生ずること（dependent origination, co-arising）、あるいは縁って生ずるという関係自体が生じないか滅しない、というような問題は、少なくとも『中論』における問題とは離れている。

三枝充悳氏は「縁起は生じない」あるいは「縁起は生ずる」とかの命題のナンセンスを指摘された上で、「縁起は諸法（諸々のもの）が生じない」という解釈を提唱されている(4)。『中論』において「諸々のものが」生ずることなく、滅することはないと考えられていることは明白である。しかし、そのことが、帰敬偈において明らかに「滅することなく、生ずることなき……縁起」と述べられているのに対し、「縁起は諸法が不生である」と理解することが正しいことの証明とはならないと思われる。もしかすると、龍樹は帰敬偈において「諸々のもの（諸法）が」（*bhāvānām*）という言葉を意図的に省略したかもしれない。また「諸々

のものが」という観念は帰敬偈を造る際には当初から念頭になかったかもしれないのである。『大品般若経』には、「諸法が不動であるゆえに、般若智も不動であると知るべきである。……諸法が一味であるゆえに、般若智も一味であると知るべきである。諸法が無辺であるゆえに、般若智も無辺であると知るべきである。諸法が無生であるゆえに、般若智も無生であると知るべきである。諸法が無滅であるゆえに、般若智も無滅であると知るべきである」(5)と述べられている。この場合には、「般若智は諸々のものが不生である」と考えるよりも、般若智そのものが不生であると考えられるべきであろう。『中論』におけるこの場合も、同じような考え方に従っていると思われる。

三枝氏の言われるように、不滅、不生であるものがまず諸々のものであることは間違いのないことであるし、また、不滅・不生な縁起という場合に、諸々のものが不滅・不生であることが含まれていることも疑いのないことであろう。しかし、それならば、なぜ龍樹が帰敬偈におけるような表現を用いたのであろうか。龍樹がこのような表現を用いたことにはそれなりの理由があったにちがいないのである。

二

帰敬偈における「同一のもののない……縁起」という表現の中の「同一のもののない」は、サンスクリットでは“*an-eka-artham*”である。この場合、“*an-*”は否定接頭辞であり、“*eka*”は「同一の」、“*artha*”は「もの」をそれぞれ意味する。この複合語は「同一のものではないもの」あるいは「同一のもののない（同一のものを持たない）もの」を意味する。この複合語は「同一のものではないもの」あるいは「同一のもののない（同一のものを持たない）もの」を意味する。なぜこのような二通りの解釈が可能となるかについてはわれわれはサンスクリットの複合語の特質の考察からはじめねばならない。

サンスクリットでは複合語の種類は六（あるいは五）あるが、その中の一つに所有複合語（possessive com-

pound, Skt., *bahu-vrīhi*) がある。例えば *bahu-vrīhi* という複合語は、*bahu*（多い）という形容詞と *vrīhi*（米、財）という名詞より成り立っている。したがってこの複合語は「多い米（あるいは財）」を意味するが、しばしば、「多くの財を有する（者）」をも意味する。つまり、*bahu-vrīhi* という複合語は「多くの財を有する」という修飾語となって、例えば「人」(*puruṣa*) というような、この複合語によって修飾される語を前提としているのである。この複合語の末尾の性、数、格は修飾されるべき単語の性、数、格に一致する。この種類の複合語は伝統的には「有財釈」と言われてきた。

この所有複合語の前半（第一要素）を「A」、後半（第二要素）を「B」、複合語「A・B」が修飾する語を「C」と置くと、この三語の関係は次のように書き表わすことができよう。

(A—B) →C

→印は修飾関係を意味する。この場合特徴的なのは、「B」を主語とし、「A」を述語とする文章が可能であることである。先ほどの例

bahu-vrīhiḥ puruṣaḥ

(A—B) →C

では、「BはAである」つまり「財は多い」(*vrīhiḥ bahuḥ*) という文章が可能である。ちなみにサンスクリットにおいては、語順はあまり問題とならないので、*bahuḥ vrīhiḥ* となっていても「財は多い」を意味する。所有複合語を分解する伝統的な方法は次のようである。

yasya bahuḥ vrīhiḥ sa bahu-vrīhiḥ.

（あるxなる人に多くの財があるとき、そのxなる人は *bahu-vrīhi*［多くの財を有する人］である。）

この場合ある人 x は多くの財を所有しているという意味なのであって、それらの財は x に内在的な属性でもなければ x の部分でもない。

mahā-karṇaḥ puruṣaḥ

（A—B）→C

（大きな耳をもてる人）（*mahā*＝大きな、*karṇa*＝耳）

の場合は、耳はその人間に部分として属しているのであるから、耳と人との関係は先例の財と人とのそれとは異質である。

もう一つの例を見てみよう。

dṛṣṭa-sāgaraḥ puruṣaḥ

（A—B）→C

（見られた海を有する人）

dṛṣṭa は「見られた」、*sāgara* は海を意味する。所有複合語 *dṛṣṭa-sāgara* は、見られた海を持てる人、つまり海を見たことのある人を意味する。この複合語の分解は、

yena dṛṣṭaḥ sāgaraḥ sa dṛṣṭa-sāgaraḥ.

（ある人 x によって海が見られたものであるとき、その人 x は海を見たことのある人である。）

海とある人 x との関係は、大きな耳とそれを有する人との関係とは異なる。この所有のあり方は、また財の所有権の場合とも異なってくる。このようにサンスクリットには所有複合語というものがあり、多様な所有のあり方を表現するのであるが、今われわれが扱おうとしている『中論』帰敬偈においても、この所有複合語が重要な機能

を果たしているのである。

さて、「同一のもののない（同一のものを持たない）」という意味の *an-eka-artham* という語は『中論』では二回現われる。一度は今われわれが考察している帰敬偈においてであり、他の一回は一八章第一一偈においてである。

一八章第一一偈は次のようである。

同一のものを有せず、別異のものを有せず、断絶したものなく、恒常なるものなきもの、これがかの世の主たる仏陀たちの教説の甘露である。

anekārtham anānārtham anucchedam aśāśvatam /
etat tallokanāthānāṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam //(6)

「同一のものを有せず」（*an-eka-artham*）は今、一応、所有複合語としてみよう。先述の如く所有複合語の性、数、格はそれが修飾する語の性、数、格に一致する。*artha* は、ヴェーダ語や混淆梵語においては中性であるが、『中論』では一一章第七偈に見られるように男性である。今の場合は中性の語尾を取って中性の語「教説の甘露」（*śāsana-amṛtam*）を修飾する。「別異のものなく」（*a-nānā-artham*）も同様に考えられる。この複合語は『中論』では帰敬偈のほかに二回使われており、先にあげた一八章第一一偈の他に同章第九偈に見られる。

他のものに依ることなく、寂静であり、戯論によって戯論されておらず、概念作用を離れ、別異のものなきもの、それは真理の特相である。

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam /
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam //(7)

この場合は男性名詞 *artha* が中性語尾を取っているゆえに、*a-nānā-artham* は所有複合語であることがわかる。

an-ekārthaṃ śāsanāmṛtam

(A—B)→C

(同一のもののない教説の甘露)

eka は「同一の」、*artha* はもの、*śāsanāmṛta* は教説の甘露を意味する。*anekārtha* は否定詞 *an-* と複合語 *eka-artha*（*ekārtha* と書かれる）との複合語であると考えることができる。この複合語を伝統的なやり方に従って分解するならば次のようになろう。

yasya ekārtho nāsti tat anekārtham.

（あるもの *x* において同一のものがないとき、その *x* は同一のものなきものである。）

このように「同一のもののない」（*an-eka-artham*）と「別異のものなき」（*a-nānā-artham*）という二つの語は所有複合語であると一応理解できる。(8) ゆえに、この二語の修飾する真理の特相あるいは教説の甘露は、どのような仕方においてであれ、まず同一のもの、あるいは別異のものを所有する可能性が想定され、その後その所有の可能性が否定されているのである。だが、その「所有」はどのような意味の所有なのであろうか。真理の特相あるいは教説の甘露は、同一のもの（*ekārtha*）あるいは別異のもの（*nānārtha*）をどのように所有するのであろうか。それは、人が多くの財を所有するのに似ていないことは明らかであり、また人が大きな耳を有するのにも似ていない。人とその人が見た海との所有関係に類似していないことは言うまでもない。

帰敬偈における *an-eka-artham* および *a-nānā-artham* は男性名詞「縁起」を修飾しており、目的格であるが、「もの」（*artha*）の目的格の語尾は男性と中性が同じであるために、これらが所有複合語であるか否かは性、数等の文法的観点のみからは決定し難い。しかし、これまで見てきたように、『中論』に現われる *an-eka-artham, a-nānā-*

artham という語が帰敬偈以外の箇所ですべて所有複合語として用いられ、それらの被修飾語が、真理の特相あるいは教説の甘露というような、結局は縁起と同じものを指していることから考えるならば、帰敬偈の場合も所有複合語であると推定できよう。(9)

さて、「同一のものなく、別異のものなき縁起」という場合、*an-eka-artham* および *a-nānā-artham* が所有複合語であるとすれば、同一のもの、あるいは別異のものが縁起に所有されるということが想定され、そして次の所有の可能性が否定されるのである。その場合、縁起と同一のもの（あるいは別異のもの）とはどのような関係にあるのだろうか。

『中論』において、「同一のもの」（*eka-artha*）あるいは「別異のもの」（*nānā-artha*）という表現がある時は必ず、二つあるいはそれより多くの個物が問題となっている。もともと同一性あるいは別異性は、一つの個物についてはは云々できない。例えば、一匹の犬のみについて同一のものであるとか、別異のものであるとか言うことはできない。手首から肘までの長さと足幅とが同一であるか否かを問うことには意味があるが、足幅それのみを同一か否かと問題にすることは不可能である。原因と結果とが異なるものであると言うことは意味のあることだが、原因のみに関してそれが異なると言うことはナンセンスである。このような意味で、「同一のものなく」および「別異のものなく」という、帰敬偈における「縁起」にかかる、二つの修飾語は他の六つの、「縁起」にかかる修飾語とは異なった性格を有している。滅すること、恒常であること、行くこと等は、一つの個体について言うことができるのである。

このような違いによって、「縁起」と「滅すること（あるいは生ずること等々）」との関係と、「縁起」と「同一のもの（あるいは別異のもの）」との関係とは異質なものとなる。滅することと生ずることとは個別の存在物に属す

るものであるが、同一のものあるいは別異のものは、生ずること等を属性として有する個物そのもの、つまり、同一性が問題にされるために必要な個物という基体そのものである。

もし「同一のものなく」という複合語の代わりに属性を指す「同一性なく」(*an-eka-artha-tvam*)が使われていたならば、縁起においては二つ(以上)のものが同一性を有しない、という意味に理解することができたであろう。しかし「同一性」(*eka-artha-tva* 同一のものたること)という言葉も「同一性を欠くこと」(*an-eka-artha-tva*)という表現も『中論』には一度も見られない。このように「同一のもの」や「別異のもの」が属性ではなく基体である点が、この二つと「縁起」との関係が「生じない縁起」とは異質なものとなる第一の要因である。

縁起とは、あるものが他の諸々のものに依って生ずることである、という理解が従来よくなされてきたことは生じない縁起を考察した際にすでに述べたが、縁起が、あるものが他のものに縁って生ずる作用であるならば、縁起に同一のものがあるとかないとかを云々することは不可能である。一つの個物に生ずる作用が存在するか否かを問うことは可能であるが、生ずる作用において同一のもの(*ekārtha*)が存在する、しないを問題にすることは不可能だからである。このことは、縁起が常に「他のものに縁って生ずる作用」であるわけではないことを物語っている。また、縁起を「縁りて生ずる」という真理という意味に理解することがあるが、そうだとしても真理における同一のものの存在、非存在を問題にすることは困難である。「縁起」と「同一なるもの」あるいは「別異なるもの」との「所有」関係を問うには、それゆえ、『中論』における「縁起」とは何か、を問いなおさねばならない。

三

これまでわれわれはサンスクリットのテキストに即して考察してきた。この考察によれば、縁起は同一のものあ

るいは別異のものを何らかの仕方において有するものであった。しかしながら、漢訳およびチベット訳は、縁起が同一のものを有する、とは理解していない。

青目の『中論』に対する註釈書の帰敬偈のこの箇所を、羅什は「不一亦不異」（一なるものではなく、また異なるものではない）と訳している。[10] この中国文を「一つのものなく異なるものなく」と読むことはできない。清弁の註釈書の漢訳『般若灯論』においても「非一非種種」[11]（一なるものでなく、種々なるものでもなく）と訳されている。この場合にも、羅什訳におけると同様、所有複合語とは考えられていない。清弁と同時代の安慧 Sthiramati の註釈書の漢訳『大乗中観釈論』においては帰敬偈のこの部分は訳されておらず、また帰敬偈についての註の部分にも、縁起と同一のもの（あるいは別異のもの）との関係を明確に述べている箇所はない。[12] 以上が『中論』註の現存する漢訳である。したがって、現存する漢訳の伝統に関するかぎり、帰敬偈における *an-eka-artham* および *a-nānā-artham* は所有複合語としては理解されず、「同一のもの」の縁起における存在が否定されるのではなく、両者の同一性が否定されている。漢訳の伝統の中では、一貫して「縁起とは同一のものでなく、別異のものでもない」と考えられてきた。

一方、チベットにおいても、『中論』やインドで書かれたいくつかの『中論』註に含まれた帰敬偈のチベット訳で現存するものはすべて、所有複合語には取っていない。チベット訳は帰敬偈を次のように理解している。

滅することなく、生ずることなく、
断絶せることなく、恒常なることなく、
来ることなく、行くことなく、
別異なるものではなく、同一のものではない縁起を……説いた仏に敬礼する。

gaṅ gis rten ciṅ 'brel par 'byuṅ /
'gag pa med pa skye med pa /
chad pa med pa rtag med pa /
'oṅ ba med pa 'gro med pa //
tha dad don min don cig min /
spros pa ñer shi shi bstan pa /
rdzogs pa'i saṅs rgyas smra rnams gyi /
dam pa de la phyag 'tshal lo //(13)

「滅することなく」（*'gag pa med pa*）から「来ることなく」（*'gro med pa*）に至る六つの修飾句では、「〜がない」を意味する否定詞 "*med*" が用いられており、*med pa* の *pa* はいわゆる形容詞句を作る機能を有し、「[〜がない]もの」を意味する助辞である。したがって、*'gag med pa* は「滅すること（*'gag*）のない（*med*）もの（*pa*）」を意味する。一方、「別異のものではなく、同一のものではない」においては「〜ではない」を意味する否定詞 "*min*" が用いられている。そして、サンスクリットのテキストにおける、第五と第六および第七と第八がそれぞれチベット訳では第七、第八、および第五、第六という順序に変更されて、「〜がない」という否定詞が続いて六つ並ぶようになっている。以上のように、チベットの翻訳者もまた「縁起は同一のものを有しない」とは理解しなかったのである。

このように「同一のものでない縁起」と理解する時には、今われわれが扱っている問題に関してこの句と「生じない縁起」との間にレヴェルの差異はなく、その際当面する困難も同じである。すなわち、同一のものであるのか

あるいは別異のものであるのかが問題となるのは、諸々の存在物なのであって縁起そのものではない、という点である。

しかしながら、すべてのチベット人が「同一のものではなく、別異のものでもない縁起」と理解したわけではない。チベット人の手になる『中論』の註釈書においては、「同一のものがなく、別異のものがなく」と訳されていることがある。ゲルク派の祖ツォンカパ（一三五七—一四一九）は彼の『中論』註『正理大海』において、今われわれが問題にしている箇所を、「同一のものがなく、別異のものがない」というように「〜がない」（*med*）という否定詞を用いて註釈しているのである。[14] このように帰敬偈における *an-eka-artham* と *a-nānā-artham* と縁起との関係は歴史的に二様に解釈されてきた。

四

『中論』帰敬偈は幾度もヨーロッパの諸言語に訳されてきた。スチェルバッキーはその著『仏教徒の涅槃の概念』においてこの偈を次のように訳している。

The Perfect Buddha
The foremost of all Teachers I salute.
He has proclaimed
The Principle of (Universal) Relativety,
'Tis like blissful (Nirvāṇa),
Quiescence of Plurality.

There nothing disappears,
Nor anything appears,
Nothing has an end,
Nor is there anything eternal,
Nothing is identical (with itself),
Nor is there anything differentiated,
Nothing moves,
Neither hither nor thither.(15)

（普遍的）相対性［すなわち縁起］……を説かれた……覚者に敬礼する。
そこでは、何ものも滅せず、
何ものも生ぜず、
何ものも終わりを有することなく、
何ものも恒常的ではなく、
何ものも（それ自身と）同一ではなく、
何ものも異ならず、
何ものもこちらにもあちらにも動かない。

ここでスチェルバッキーは「縁起」（普遍的相対性）という語を原理あるいは教理の意味に取っている。彼の英訳においては、かの八つの複合語は「縁起」を直接に修飾するようには訳されていない。そのかわり、「そこでは」

(there) という語が補われ、この語が「縁起〔という教理〕に従うならば」を意味することにより、翻訳の前半と後半とを結びつけている。したがってスチェルバッキーは「縁起」の意味を「それに従うならば何ものも滅することなく、何ものも生ずることなく……何ものも動かない〔と考えられるべき〕教理」と理解している。しかし、もし縁起が原理あるいは教理であるならば、すでにわれわれが考察したように、それの生、滅を云々することは無意味である。このために彼は翻訳に際して「教理という場」を指す "there" という語を補い、さらに「もの」を指す "nothing" という語を補っている。スチェルバッキーは「滅することなく」、「生ずることなく」等の六つを所有複合語であると理解していたと思われるが、「何ものも（それ自身と）同一ではなく」および「何ものも異ならず」の二つに関しては彼がそれらを所有複合語と取ったのか否かは明白ではない。いずれにせよ、『中論』においては一つのものがそれ自身と同一であるか否かが問題となることはないにもかかわらず、彼はそのような場合があるかのように訳している。少なくともこの部分は適訳とは言えない。

R・ロビンソンはその著『インドおよび中国における初期中観』において帰敬偈を次のように訳している。

I offer salutation to the best of preachers, the Buddha, who has taught that dependent co-arising has no ceasing, no arising, no nullification, no eternity, no unity, no plurality, no arriving, and no departing, that it is quiescent of all fictions, that it is blissful.(16)

（縁起が滅することを有せず、生ずることを有せず、……一体性を有せず、複数性を有しないこと……を説かれた……ブッダに敬礼する。）

この翻訳では「諸々のものの」という語は補われておらず、かの八つの複合語は縁起を直接に限定している。この方がスチェルバッキーの訳よりもより一層リテラルである。明らかにロビンソンは八つの複合語を所有複合語と

理解している。ところが、彼は *an-eka-artham* を「一体性を有せず」(…has …no unity) と訳し、*a-nānā-artham* を「複数性を有せず」(…has …no plurality) と訳している。われわれがすでに考察したように、*eka-artha* は同一のもの、すなわち「二つのものがまるごと同一である、つまり一体となったもの」なのであって、一体性を意味しない。*nānā-artha* も同様に、「別異なる二つ(あるいはそれ以上)のもの」を意味するのであって、多くのものたること、すなわち複数性を意味するのではない。したがって、「同一のものなく」、「別異のものなく」とサンスクリットにあるのを「一体性なく、複数性なく」とした部分はリテラルな訳とは言えない。

「同一のもの(あるいは同一となったもの)」(*eka-artha*) をロビンソンのように同一性、一義性、一体性の意味に、また「別異のもの」(*nānā-artha*) を別異性、種々性、多数性の意味に取ることは他の近代学者にも見られることである。梶山雄一氏は『中論』一八章第九偈における「別異のものなく」(*a-nānā-artham*) を「種々性を越える」と訳されている。[17]

このように、近代学者の理解においても、縁起と「同一のものなく」および「別異のものなく」との関係には曖昧さがつきまとっている。「生じない縁起」という表現にある不整合とともにそのような曖昧性は、実は、『中論』の思想、さらには大乗仏教の基本的性格に密接に関係しているのであるが、龍樹からさほど時を経ていない時代の註釈者月称(約七世紀)の理解は、その意味で示唆的である。

五

インドにおける『中論』の註釈者の代表的な一人であり、後世チベット中観派思想に多大な影響を与えた月称は、すでに、今われわれが直面している困難を意識していたのではないかと思われる。彼の『中論』註である『明らか

な言葉』*Prasannapadā* の帰敬偈に対する註においては縁起とかの八つの複合語の意味するものとの関係は明確にされていないが、月称は一八章第九偈の *a-nānā-artham*（別異のものなきもの）を、*a-nānārthatā*（別異のものなきこと、種々性を越えていること）の意味である、と註している。[18] これはロビンソンや梶山氏の理解と軌を一にしていると言えよう。

月称はさらに *an-eka-artha* および *a-nānā-artha* を *ekatva-rahita*（同一性を欠いた）および *anyatva-rahita*（別異性を欠いた）と言い換えている。[19] この場合否定辞"*a(n)-*"は *-rahita*（〜を欠いた）によって置き換えられている。また *ekatva*（同一性）と置き換えられているのは *eka-artha-tva*（同一のものたること）に他ならない。同様にして、*anya-tva*（別異性）と置き換えられるのは *anya-artha-tva*（異なるものたること）である。したがって、月称に従うかぎり、われわれは次のような関係式を得ることができる。

eka-artha ＝ *eka-artha-tva*
（同一のもの）　（同一のものたること）

anya-artha ＝ *anya-artha-tva*
（別異のもの）　（別異のものたること）

これは法（*dharma* 性質、属性）と有法（*dharmin* 法の基体）との区別を重要視する「インド実在論」の考え方からすれば許すべからざることである。*eka-artha* と *eka-artha-tva* とが等しいということは、ちょうど「一つのもの」（one object）と「一つのものたること」（one-ness, 'one-object-ness'）とが等しいと主張するに似ている。これは非常に奇異に響く。文法的な誤りを含んでいることは明らかである。しかし、だからと言って月称の理解が間違っていると考えることはできない。われわれはむしろどのような理由によって月称がそのような一般的文法規則

と離れた方法によって註をほどこしたのかを考えなくてはならない。

月称はまた同じ一八章第九偈に対する註の中で『聖入二諦経』*Āryasatyadvayāvatārasūtra* から次のような節を引用している。

「煩悩たるものそれは勝義においては畢竟不生性（決して生じないこと *atyanta-an-utpāda-tā*）である。……輪廻たるものそれも勝義においては畢竟不生性である。……勝義においてはすべてのものは畢竟不生である……[20]。」

yaḥ [saṃ-]kleśa[ḥ sa] paramārthato

'tyantānutpādatā / …saṃsāro 'pi paramārthato

'tyantānutpādatā / …paramārthato

'tyantānutpādatvāt sarvadharmāṇām… //

テキストは「煩悩は *atyanta-an-utpāda-tā* である」と述べているが、このサンスクリットの複合語は、後世のニヤーヤ学派風に読むならば「決して生じないことに存する性質」を意味する。しかし、おそらくこの大乗経典における“*atyanta-an-utpāda-tā*”という語は、「決して生じないことに存する性質」というよりは「決して生じないこと」を意味しているのであろう。「決して生じないこと」と言う場合、古典サンスクリットならば、“*atyanta-an-utpāda*”という名詞形あるいは、“*atyanta-an-utpanna-tā*”という、過去受動分詞と接尾辞“*-tā*”との複合語を用いるであろう。だが今の場合の“*atyanta-an-utpāda-tā*”は生ずることを意味する名詞と接尾辞“*-tā*”より構成されている。このような複合語は、十二世紀以降の新ニヤーヤ学派における場合はともかくとして、バラモン正統派の文献には術語としては現われないと思われる。むしろ、古典サンスクリットの一般的なシンタックスに従うならば「煩悩たるものそ

れは勝義においては畢竟生じないものである」(*yaḥ saṃkleśaḥ sa paramārthato 'tyantānutpannaḥ.*) となるべきであろう。*utpanna* は「生ずる」を意味するサンスクリットの動詞 *ut√pad* の過去受動分詞で、生じたものを意味する。

しかし、実は、この仏教経典の「それは……畢竟不生性である」という表現は、「煩悩は……生じないものである」という内容をも含むものである可能性がある。[21] しかも「〜性」(*-tā*) という語尾をもつゆえに、「不生性」はさらにその意味が転化して、空性つまり真理と同じものをも指す術語にもなった。文法的観点からのみ見るならば「煩悩は生じないことである」というような一見破格に思われる文章も、実は「煩悩は、生じないこと〔と呼ばれる真理そのもの〕である」と読むのが正しいのであろう。この文章は、般若経に繰り返し現われる「色は空性である」(*rūpaṃ śūnyatā*) という表現と構造を等しくしている。このような表現は法と有法との無区別、さらには煩悩等と真如(あるいは空性)との無区別を主張しようとする仏教の基本的立場の表明であったと言えよう。この種の文法的には破格な表現がバラモン正統派の者たちをして仏教文献がパーニニ文法に従っていないと思わせたであろうと推測することは容易である。少なくとも正統派の思想家であるならば、サンスクリットのシンタックスを「破る」ことなく自分たちの思想を表現するよう努力したであろう。事実、正統派の文献には「色は空なるものである」に類する表現はあっても、「色は空性である」に類する表現は見られないのである。

われわれはこの仏典からの引用によって月称自身、法と有法とのレヴェルを明確には区別しないことがあり、特にはむしろ有法(x)と法(x 性(x-*tā*))との区別を積極的に無くそうとしていたことを見ることができる。『中論』帰敬偈の場合も、月称の言うように「同一のもの」(*eka-artha*) を「同一性」(*eka-artha-tā*) の意味に取ることができるならば、われわれの問題のかなりの部分は解決するであろう。さらに、幾人かの近代学者の理解の正しいことが証明されるであろうし、漢訳およびチベット訳が「同一のものでない縁起」と取った事情もよりよく理解で

きるであろう。

それでは、

eka-artha（一つのもの）＝*eka-artha-tā*（一つのものたること）

という一般には認められない関係が成立する世界とはどのようなものなのであろうか。これが明らかとなれば、同一のもの、別異のものと縁起とのあり方も、また帰敬偈においては諸々のものが不生である」と言われず、「生じない……縁起」と言われている理由も明らかになろう。いずれの場合も、先にあげた「縁起とは何か」という課題に答えることが重要な鍵となろう。

六

xとyとがRという関係にある場合、x、yが項、Rが関係と呼ばれる。例えば、初期仏教以来、縁起の一般的性格は「無明（*avidyā*）によって行（*saṃskāra*）が生じ、行によって識（*vijñāna*）が生ずる云々」というように説明される。この場合、無明（x）と行（y）が項、「～に縁って～が生ずる」が関係Rである。

さてこのような図式は、およそものとものとの間に広く成立する一般的なものであるが、この図式によって考える場合、縁起は項なのか、関係なのか。「無明に縁って行が生じ、行に縁って識が生じ云々」という鎖状をなす因果関係（ここで言う関係R）が「縁起」の一つの意味であることは否定できないであろう。多くの註釈者、研究者が縁起をそのような意味で受け取ってきたことはすでに述べたが、縁起をそのように限定して解釈するのでは抜け落ちてしまう何かを『中論』の、とりわけその帰敬偈における「縁起」は含んでいることもすでにたびたび述べてきた。

縁起は単に関係に留まるのではなく、生じないもの、滅しないもの等を指して、先の図式における項をも意味するのではなかろうか。そもそも、『中論』の作者は縁起の関係にあるこの世界を、項と関係というような構成要素に分解、分析するのではなくして、むしろ逆に、日常では分解されて思考されているものを総合してとらえようとしたのだった。というのは、なるほど世界は無数の項から成り立ち、その項と項の間に無数の関係が成立しているかのように見える。しかし、龍樹にあっては、項と関係とを明確に区別することは、否定さるべき戯論に陥ってしまうことを意味していたからである。龍樹は諸々のものが縁起の関係にあることを見すえつつ、しかもその関係に注目するのではなく、そのようにしてあるもの自体に直接的に接しようとしたのだと思われる。彼は一見文法的には破格と思われるような用法を用いて、あるいは不生不滅なのは諸々のものであることは明白なのにもかかわらず、帰敬偈では「諸々のもの」という概念を入れず、「不滅不生なる……縁起」と述べることによって、ものとしての、項としての縁起を主張したのではなかろうか。このように帰敬偈では項としての縁起を主張し、他の箇所では「諸々のもの」を主語として縁起の、関係づける作用を示すことによって、龍樹は項と関係との限りなき接近、その果ての同一視を成立させたのだった。「一つのもの＝一つのものたること」という図式はそのようにして成立した。

このような項と関係との同一視のために、『中論』における縁起は、諸々のものに普遍的な性質を指すと同時に、ものそのものをも指し、さらに、そのようにしてものがある、という真理をも指すことによって、いわば重層的構造を有している。

帰敬偈において、八つの複合語の中、「滅することなく」等の六つの場合には、滅すること、生ずること等々の基体（有法）たる諸々のもの（*bhāva*）は述べられていない。そして、「滅することなき」等の句は「縁起」を直接に修飾している。つまり、この場合には、理論的には、

滅すること（x）はもの（y）に存在しない、

という命題が予想されるのではあるが、「もの（y）に」の部分が省略されている。一方、「滅することのない……縁起」という帰敬偈の表現は、

滅することは縁起に存在しない、

と言い換えうる。このような言い換えによって、関係Rを意味していた縁起と項y（もの）が代置可能となることは、龍樹が項と関係とを限りなく近づけようとしていたひとつの例証となるのではなかろうか。

「同一のもののない」および「別異のもののない」縁起の場合の省略は、他の六つの場合と少しばかり異なった様相を示している。この二つの複合語の場合には、基体（有法）は、「同一のもの」（*eka-artha*）および「別異のもの」（*nānā-artha*）という二つの語によって示されているが、その基体の上に乗ると考えられる同一性（*eka-artha-tā*）あるいは「別異性」（*nānā-artha-tā*）を指す表現は省略されている。そして、その基体としての「同一のもの」、「別異のもの」が「縁起」を直接に修飾している。この場合にも理論的には、

同一性（x）は二つのもの（y_1とy_2）にない、

という命題が予想されるが、一方「同一のもののない……縁起」を言い換えれば、

二つのもの（y_1とy_2）が縁起に存在しない、

となろう。あくまでも基体のみが取り上げられ、否定されているのである。つまり「同一のもの」、「別異のもの」の場合、他の六つの場合以上に、同一性という関係にではなく、もの自体に焦点があたっているわけである。このように縁起における基体の存在を否定することで、その属性（同一性）をも同時に否定する——その際、第一の命題が予想されている——という方法は、それ自体が、『中論』においては基体と属性、有法と法が同一視されてい

ることの証左といってよいであろう。

七

『中論』帰敬偈における「生じない……縁起」は「縁起そのものが生じない」という意味であるとも「縁起においては諸々のものが生じない」という意味であるとも理解されてきた。一方、*an-eka-artham* という複合語は「同一のものではない」とも「同一のものがない」とも理解されてきた。このように異なった理解が行われてきたことの理由のひとつは、帰敬偈における所有複合語が表現する所有の意味自体が曖昧であったことであろう。そしてもう一つの理由は、縁起（*pratītyasamutpāda*）が「項」の間に見られる普遍的法則としての関係であるばかりではなく、「縁りて起きる」という関係にある項を、さらにはそれらがそのようにしてある、という真理をも指すという多義性であろう。

中国やチベットの大乗仏教の地域においては、項と関係との同一視という伝統があり、項としての縁起が広く受け入れられていた。[22] その伝統の上に立って、「同一のものでない」という場合、それは同時に「同一のものがない」とも言っているのである。法と有法、関係と項、真理（あるいは普遍的法則）とそれが具現されている諸々のもの等の間の区別を重要視しない、あるいはそれらの本質的同一性を前提するといった思惟方法はチベット、中国、日本という地域が、仏教の伝播以前にすでに持っていたものである。このような思惟方法を一本のレールとしてその上を同じような思想傾向をもつ大乗仏教が走ったのだと言うこともできよう。

『中論』の縁起が、縁起の関係にある項、すなわち存在する諸々のもの、ほかならぬ「俗なるもの」を指し示しつつ、一方またそれらがそのようにしてある真理をも表現した、という事実は、「俗なるもの」をあるがままに「聖

化」しようとした大乗仏典の核心を暗示している。「縁起」は当初、存在物の相互依存性を指し、神の存在を否定するものであったが、説一切有部などによって、その各項があまりに自立的実在と見なされるようになった。それに反対して、龍樹は独自の縁起説を展開したのである。それは一面では縁起の理解を初期仏教の時代に戻すものであったが、『中論』では「縁起せるもの」のそれぞれも、縁起せるとの規定に強くしばられながら「俗なるもの」としての自立性を獲得している。そのような独自の縁起説は、大乗仏教の「救済論」に影響されたものであると同時に逆にそれぞれに影響を及ぼし続けたものであったと思われる。

註

（1）現存するすべての註が帰敬偈を龍樹のものとして扱っているが、帰敬偈は元来は龍樹の『中論』に含まれてはいなかったのだ、という見解もある。ドゥ・ヨング編『中論』*Mūlamadhyamakakārikāḥ*, The Adyar Library and Research Centre, 1977 には帰敬偈は含まれていない。

（2）*PP*, p. 11, ll. 13-16. ほとんどの註釈書ではいわゆる「八不」はこのような四つの対を構成するものとして理解されるのであるが、青目註羅什訳（『大正蔵』三〇巻二頁a）では生と滅、滅と常、常と断、断と一、一と異、異と来、来と出との対が問題となっている。註（10）参照。

（3）この種の表現に関しては、寺本婉雅『龍樹造中論無畏疏』国書刊行会　一九七八　四一—四二頁。

（4）三枝充悳「中論研究序論」『理想』三八八号　二五頁。帰敬偈における「生じない縁起」は「縁起は生じない」さらに「縁起には生ずることがない」と置き換え得る。三枝充悳氏は「それならば論理上必然的に、「縁起が生ずる」といういわばナンセンスの命題が引き出されざるを得なくなる」と指摘される。この困難を免れるために氏は「もの」（*bhāva* またはその複数）という概念をもちこんで、「赤い花」「花は赤い」に、「色彩」の概念を持ちこんで、「花は色彩が赤い」「色彩が赤い花」と置き換え得るように、「縁起は諸法が不生である」と置き換え得ると理解されるのである。

（5）『大正蔵』八巻　四二三頁b：諸法不動故当知般若波

羅蜜亦不動。……諸法一味故当知般若波羅蜜亦一味。諸法無辺故当知般若波羅蜜亦無辺。諸法無生故当知般若波羅蜜亦無生。諸法無滅故当知般若波羅蜜亦無滅。

(6) *PP*, p. 377.

(7) ibid., p. 372.

(8) 帰敬偈における「滅することなき」(*a-nirodha*)、「生ずることなき」(*an-utpāda*) 等の六つも実は所有複合語である。*a-nirodha* は「*x* なるものに滅することがないときそのものは滅することなきものである」(*yasya nirodho nāsti sa anirodhaḥ*) と分解することができる。

所有複合語の機能は実にさまざまである。この複合語の基本的な意味は「〜を有する」というものであるが、「〜を語の対象として有する」という意味にもなる。例えば、*vṛkṣaḥ eka-arthaḥ.* (*vṛkṣa* = 木、*eka-artha* = 一つのもの) という文章は、「*vṛkṣa* という語は一つのものを対象としている」と読むことができる。したがって、帰敬偈における *a-nirodham* あるいは *a-nānā-artham* もそれぞれ「滅することを対象としていない (教説としての) 縁起」あるいは「多くのものに係わっていない (教理としての) 縁起」を意味すると取ることができるかもしれない。だが帰敬偈における八つの複合語がすべてこの種の複合語であると取ることは不可能であろう。

(9) 『中論』帰敬偈において「縁起」と「滅することなきもの」等は同格で表現されているが、註釈書においては「縁起」と「滅すること」等は斜格の関係で表現されている。例えば月称の註『明らかな言葉』(*PP*) には「縁起には滅すること等があれば」(p. 40, l. 7 : *nirodhādayaḥ pratītyasamutpāda-syopalabhyante*) と述べられており、「縁起」は属格、「滅すること等」は主格で表現されている。したがって、滅することが縁起に属するものであることが示唆されているのである。このことから月称が帰敬偈のこの部分を所有複合語と受け取っていたことがわかる。『無畏註』(チベット語訳のみ現存) においても「縁起において滅することが存在するのではない」(『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻　一六頁　一葉五行 : *rten ciṅ 'brel bar 'byuṅ ba 'di la 'gag pa yod pa ma yin pa ste /*) というように、縁起に滅すること等が存在するのではないと述べられている。換言すれば、諸々のものの生じないことが縁起であると言われているわけではなく、縁起は諸々のものの生ずることの基体とはならないと考えられている。

一方、「生じないことが真理である」と考えられたこともある。アドゥヴァヤヴァジュラ Advayavajra (不二金剛) 著 *Mahāsukhaprakāśa* には「まず勝義においては、諸々のものの生じないこと (*anutpāda*) が真理である」(*tattvaṃ tāvad anutpādo dharmāṇāṃ paramārthataḥ /*) と

述べられている（栂尾祥雲「密教の大楽思想に就いて」『日本仏教学協会年報』第二年号　一三頁）。ここで言う真理とは『中論』で言う縁起に他ならないが、今の場合真理に生じないことが存するとは述べられていないことは注目に値する。ちなみに Advayavajra の年代は十一世紀と考えられており、龍樹以後時代を経るに従って龍樹の考え方とは微妙にしかも重要な点で異なる考え方も現われたと思われる。

(10) 青目註羅什訳における帰敬偈は以下の如くである。
不生亦不滅　不常亦不断
不一亦不異　不来亦不出
能説是因縁　善滅諸戯論
我稽首礼仏　諸説中第一
（『大正蔵』三〇巻　一頁b）

(11) 『般若灯論』における帰敬偈は次のようである。
不滅亦不起　不断亦不常
非一非種種　不来亦不去
縁起戯論息　説者善滅故
礼彼婆伽婆　諸説中最上
（『大正蔵』三〇巻　五一頁b）

(12) 『大正蔵』三〇巻　一三六頁。

(13) *PP*, p. 11-12.

(14) 『影印北京版西蔵大蔵経』一五六巻　一三〇頁　二葉四行。チベット人註釈者でもツォンカパを批判したサキャ派のコラムパ Go ram pa は「同一のものでなく、種々のものでない」と取っている（Go ram pa, *dMu ma rtsa ba'i śes rab kyi rnam par bśad pa yaṅ dag pa lta ba'i 'od zer*, *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of the Tibetan Buddhism*,（『サキャ全書』）compiled by bSod nams rgya mtsho, The Toyo Bunko, Tokyo, 1969, vol. 12, p. 335, f. 3, l. 3.）。

(15) Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR, Leningrad, 1927, p. 69.

(16) Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Motilal Banarsidass, 1976, p. 83.

(17) 梶山雄一「知恵のともしび—第十八章」『大乗仏典』『世界の名著2』三二四頁。

(18) *PP*, p. 375, l. 7.

(19) ibid., p. 377, l. 12.

(20) ibid., p. 375, ll. 3-6.

(21) つまり *utpāda* という名詞形の意味が *utpanna* という過去受動分詞の意味をも含んでいる可能性が存するのである。

(22) ツルティム・ケルサン Tshul khrims skal bzaṅ 氏（白舘戒雲氏　大谷大学文学部助教授）によれば、チベ

ット語で縁起を意味する言葉である *rten ciṅ hbrel par hbyuṅ ba* は縁起の理法によって生じているものをも意味するというのがチベットにおける伝統的理解であるとのことである。

チベットの一宗派カギュ派の分派であるカルマ派第十六世法主の『中論』註 *Dbu ma rtsa ba śes rab kyi 'grel ba 'thad pa'i rgyan*（一五六枚）には、縁起の意味するものは「知らるべきすべてのもの（*śes bya'i chos thams cad*）である」(13b, 1 - 2) と述べられている。

コラムパも彼の『中論』註において「一切のものは世俗においては縁起である」(*chos thams cad kun rdzob tu rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yin te*)（『サキャ全書』東洋文庫、vol. 12, p. 335, 2, 6 - 3, 1）と述べている。この文の述部は「縁起の関係によって生じたもの」(*rten ciṅ 'brel par byuṅ ba*) とはなっていないが、主語がものを指しているから、ものとしての意味を有していると思われる。このこともチベットにおいて縁りを生ずることと縁りて生じたものとが同一視されていた一例と言えよう。

第二節　現象世界の聖化

一

縁起説はブッダの教説の中心をなすものであったが、彼の縁起説が具体的にどのようなものであったかを正確に知ることは、今日非常に難しい。縁起は生類が無窮に輪廻するあり方の根本原因を、ブラフマンあるいは宇宙我というような恒常的実体に求めるのではなくて、人間の無知、認識、行為等というようないわば現象世界の中の諸要素およびそれらの間の因果関係に求めるものであった。原始仏教の末期には、縁起説は十二縁起（十二支縁起、十二因縁、十二有支）と呼ばれる整備された型で表わされるようになった。

原始仏教時代の縁起説においては縁起を構成する各々の項が不変恒常の実体（自性）を有しているか否かはほとんど問題にならなかった。「世界」が永遠不滅の実在や神などによって成立せしめられているわけではないと主張する初期の縁起説にとっては、輪廻の世界に属する、人間の無知、認識、行為等が無常であり無自性なものであることは当然のことであった。

永遠不変の実体（自性）の否定を主張する縁起説は、しかし龍樹の時代においてはその役割を果たさなくなってしまっていた。というのは、原始仏教に続く時代のアビダルマ哲学の展開に伴って、世界を構成するそれぞれの要素の実在性が強調された結果、自性の否定の表現であったはずの縁起説が、自性の肯定の表現となってしまったからである。アビダルマ哲学において、縁起とは整合的な因果関係に従って世界の構成要素（あるいは諸要素の組み合わせ）（x）から他の構成要素（あるいはその組み合わせ）（y）が生ずること、あるいは生じていることである。換言すれば、アビダルマ哲学の縁起とは、限られた数の「世界構成要素」間の因果関係である。この場合、xが原因となってyが生ずると考えられているが、xはyとは別の自性を有するものとして存在することが前提となっている。アビダルマ哲学においては、それ自身に存在根拠を有する一つのもの（x）がそれ（x）とは異なるものであり、かつその存在の根拠もそれ自身の中にあるもの（y）に対して関係を有するのである。すなわち、アビダルマ哲学の因果関係とは、自性を有するあるもの（x）と自性を有する他のもの（y）との関係である。アビダルマ哲学は十二支縁起をこのような思想によってさらに整備し普及させた。

龍樹によればこのようなアビダルマ哲学の因果関係に関する考え方は、原始仏教の精神に反するものであった。なぜならば、アビダルマ哲学は、なるほど原始仏教以来の伝統を受け継いで世界の創造神あるいは宇宙我などの存在を認めず経験可能な諸構成要素の因果関係によって世界の成立を説明しようとはするが、因果関係を構成する項である原因あるいは結果そのものは、恒常不変の実体（自性）を有するものと考えるに至ったからである。アビダルマ哲学は、「諸行無常」という仏教の基本的なスローガンを捨ててしまったわけではないが、アビダルマ哲学にとって無常なのは、世界構成諸要素の複合体としての「人」（個体に存在すると考えられる人格主体 *pudgala*）なのであって、「人」を構成する個々の要素は永遠不変である。それに対して龍樹は「人」は勿論のこと、それを構成

する個々の要素（法 *dharma*）も無常であると考えた。従来、龍樹の立場が「人法無我」と言われる所以である。「俗なるもの」の徹底的否定によって空性を体得しようとする彼は、構成要素の実在性を認めるわけにはいかなかった。

龍樹の『中論』においても縁起説は中心的位置を占めているが、アビダルマ哲学の批判の上に立つ龍樹の縁起説には、それまでの仏教の伝統に見られぬ新しい思想が織りこまれている。第一に、龍樹は縁起を構成する項の存する領域を従来よりも拡大した。十二支縁起におけるように特定の項を対象とするのではなく、彼の縁起説は現象世界のすべて――龍樹にあっては言葉および言葉の対象であった――を対象としている。第二に、彼は、それまで一応は別の思想の流れであった「縁起の思想」と「空の思想」とを結びつけたのである。

二

『中論』における縁起は相依性のことである、という理解は近代学者の中にしばしば見受けられる[1]。この場合の相依性とは、xに縁ってyの存在（あるいは生起）が可能となり、yに縁ってxの存在（あるいは生起）が可能となるというようにx、y等の諸々のものが相互に縁り合って存在しているのであって、xあるいはyはそれ自身の中に恒常不変な存在根拠を有するわけではない、という考え方である。原始仏教および部派仏教における縁起説が、例外的な場合を除いて、縁起の関係を構成する項（支分 *aṅga*）xから他の項（y）への一方的な関係によって説いているのに較べ、「xに縁ってyが生ずる」（$x \rightarrow y$）および「yに縁ってxが生ずる」（$y \rightarrow x$）というような相互依存関係が強調されることは、たしかに『中論』の大きな特徴である。彼のこの視点は、「縁りて生じあっている」現象世界への一層深い観察から生まれたものであり、同時に、現象世界の構成要素の自立性の否定の出発点と

なるものであった。

だが、『中論』における縁起の意味は、相依性ということのみでは不充分であろう。縁起は相依性のことであるとする説（相依説）では、縁起を構成する二つ以上の項自体の存在と、諸項間の関係の成立は肯定されている。そもそも縁起（*pratītya-samutpāda*）とは、あるものに縁って（*pratītya*）あるものが生ずること（*samutpāda*）であって、二つ以上の項の間の関係の肯定である。『中論』における縁起にあっては、しかしながら、縁起という関係を構成する二つ以上の項の存在のみならず、項の間の関係の存立も否定される。すなわち、『中論』の「縁起」には、相依性という意味の他に、「言語的展開（戯論）の寂滅」という意味も存するのである。その場合、「縁起」は言語的展開という「俗なるもの」を死滅させた「聖なる」状態を表現しているが、この「縁起」の二つの意味は、少なくとも同一時においては成立し得ない。なぜならば、相依性が成立するためには、二つ以上の項が必要であり、言語的展開が寂滅したときには相依性という関係を構成する項も存在しないからである。縁起を構成する項は、言語的展開の部分に他ならない。一つの関係である相依性が成立するならば、その関係を成立させている諸々の項の存在も承認されている。一方、言語的展開が止滅するときには、如何なる関係も存在せず、さらにそれを構成する項も存在しない。関係もなく項もないということはそれを表現する言葉もないことを意味する。さらに、言葉が断たれたときには、イメージの出現もないことを意味する。言葉やイメージの世界と、それらの死滅した縁起とが、互いに相容れないものであることは『中論』における基本的前提である。

しかしまた一方では前述のごとく「縁起」というひとつの言葉は「相互に縁り合って生じている」この世間の様相と、世間を超越した「聖なるもの」との二つを表現しており、このこと自体龍樹における「俗なるもの」と「聖なるもの」という「宗教における二極」の間の距離の近さを示している。

「聖なるもの」としての縁起は、『中論』においては否定的な述語によって表現されている。「聖なるもの」は変化せず、不生不滅である、という考え方は珍しいものではない。ヴェーダーンタ学派にとって宇宙原理は不生不滅である。ヒンドゥイズムの聖典『バガヴァッド・ギーター』においては生類は滅することがあるが神は不滅である。[2] アビダルマ哲学においても世界構成要素としての空間および涅槃は不生不滅である。[3] 一方、『中論』においても縁起あるいは法性（*dharmatā*）は不生不滅であった。が、不生不滅であるとともに不常でもあった。これに反し、ヴェーダーンタ学派等においては常住であるからこそ不生不滅なのである。つまり、『中論』では、例外を除いて、縁起はいかなる述語をも拒否するが、ヴェーダーンタ等にあっては「聖なるもの」は「存在するものであり、恒常である」という述語を許す。この後者の立場にあっては、「聖なるもの」は否定さるべき「俗なるもの」とは異質のものとして存在するのであり、「俗なるもの」の否定に際しても、その否定の作業は「聖なるもの」の領域を侵犯しない。だが、『中論』においては「俗なるもの」を否定する力は「聖なるもの」の領域にも影響を与え、「聖なるもの」が実在するとは主張できない。「聖なるもの」と「俗なるもの」という二つの極の距離の点から見れば、アビダルマ哲学が両者の隔たりを主張するのに較べ、『中論』に代表される空思想とヴェーダーンタの思想は、いずれも「宗教における二極」の自己同一性を主張している。だが両者の相違は顕著である。すなわち、『中論』では二つの極は、限りなく接近せしめられる一方で、両者の存在そのものが、少なくとも、「俗なるもの」が否定されて「聖なるもの」が顕現する「時間」においては、否定される。ヴェーダーンタにおいては、「俗なるもの」は、実在する「聖なるもの」の中に没入し、その自立性を失うのである。

三

いずれにせよ「聖なるもの」は『中論』において充分な記述を受けていない。「聖なるもの」それ自体を克明に記述しようとする試みは仏教においては当初から歓迎されなかった。神あるいは宇宙の根本原理がいかなる述語にも満足しないものであるという考え方は、仏教のみならずインド思想、さらにはインド以外の地域の思想においてもしばしば見受けられる。ウパニシャッドの賢人は究極的宇宙原理に関して「そうではない、そうではない」とのみ表現した。このような不可知論的伝統を龍樹も受け継いでいる。W・ルーベンは龍樹を先述のウパニシャッドに代表されるような不可知論を極端に推し進めたものと理解している(4)。

『中論』においては「聖なるもの」を表現する「縁起」という語は、すでに見たように数多くの否定的な限定詞によって修飾されていた。だが、『中論』帰敬偈の中、十あまりの修飾語の中で、否定的な意味を有しない修飾語が一つある。それは「吉祥なるもの」(*śiva*)という語である。「生ずることなく、滅することなき縁起」あるいは「言語的展開の止滅した縁起」というように否定的な意味の修飾語と並んで、否定詞を持たない修飾語を龍樹が「縁起」に対して附していることは注目さるべきである。もっとも、三回用いられるその *śiva* という語は、いずれの場合も「止滅〔している〕」(*upaśama*)という否定的な意味を有する表現と共に用いられてはいる。すなわち、帰敬偈では「言語的展開の止滅した吉祥なる縁起」とあり、五章第八偈では「見られるべきもの〔すなわち眼の対象〕の止滅している吉祥なるもの」とあり、二五章第二四偈では「すべての対象の止滅、言語的展開の止滅は、吉祥である」と述べられている。

龍樹は『中論』(八章第五偈ａｂ)に、「所作等があり得ないとき、法と非法なし」と述べているが、ここで彼は「ゆえに所作等は世間一般および中観論者にとって実在する」という含みを持たせているわけではない。と同時に、法と非法は如何なる意味においても全く存在しない。という前提に立っているのでもない。どのような意味におい

てであるかが問題であるが、龍樹の体系にあっても法と非法とは存在するのである。この前提と、「所作等があり得ないとき、法と非法なし」（八章第五偈ａｂ）から「所作等は存在し得る」という結論が導かれる。この場合、どのような意味の「存在」かが問題である。生成変化を有しない恒常的実体が存在するという意味の「存在」ではない。では、龍樹にとって所作が、そして法および非法が存在し得るそのあり方とはどのようなものであろうか。

『中論』二四章第一四偈は「空性が成立する者にはすべてのものが成立する（あるいは、可能となる）」と述べる。これは、空性を理解した者には、諸々のものの生じたり滅したりすることが理解できる、という意味であると考えられる。この場合、「すべてのものが成立する」とは、一般の日常世界において認められている諸々のものの生滅ではない。「空性が成立する、あるいは理解できる」ということが前提となって、「すべてのものが成立する」と言い得るのであって、その逆ではない。「日常言語活動において諸々のものが生じたり滅したりすることが観察される。それゆえに、諸々のものは無自性であり、空である」という解釈が近代学者の中に見受けられる。この解釈においては、日常世界における変化が無自性性の根拠と考えられるが、日常世界における諸々のものの生滅というような変化を弁証するために諸々のものの無自性性を主張するならば、言語的展開の寂滅した縁起を説く必要はなくなってしまうであろう。龍樹が日常世界の変化の存在を認めているのは、空性すなわち言語的展開の止滅を理解した者の眼によって見られた世俗（*saṃvṛti*）の世界の中の変化に関してなのである。『中論』にとっては、諸々のもの、あるいは世界そのものがどのような構造を有するのか、という問いはほとんど意味を持たない。誰にとっての世界であるかが重要である。したがって凡夫によって見られている世界と、空性を理解した覚者によって見られている世界とは、たとえその両者がいわゆる物理的に同一であったとしても、空性の理解を追求する中観論者にとっては別のものなのである。

さて、先ほどの『中論』二四章第一四偈をもう一度みてみよう。「すべてのものが成立する」とはどのような意味においてなのであろうか。アビダルマ哲学の主張するように、「すべてのものが自性を有して存在する」という意味ではないはずである。空性が理解された以上、自性の非存在も承認されていなければならないからである。『中論』二四章第一八偈は「すべてのものが成立する」仕方を伝えてくれる。

　縁起なるもの、それを空性と呼ぶ。（ａｂ）
それ（空性）は「〔対象に〕依止して〔その存在を〕知らしめること」（仮説）であり、またそれは中道である。
（ｃｄ）

縁起、すなわち縁りて生じていることの世界が空性であると述べることによって、龍樹はまず世俗として展開されている現象世界が本来は空性としての「聖なるもの」であると主張した。[5] この表現は般若経に言う「色は空〔性〕である」という表現と対応するものである。二四章第一八偈ａｂは、二四章第一四偈ａに言う「空性が成立する者には」という場面を語っていると考えられる。

二四章第一八偈ｃｄで空性が仮説であると述べられているが、その仮説とは対象に依止し（*upādāya*）それを認識の領域の中に取り入れ、その対象の存在を言葉によって仮に「知らしめること」（*prajñapti*）である。言葉によって「仮に」知らしめられる「存在」とは、アビダルマ哲学においてそれぞれの構成要素が実在するというような意味の「存在」では勿論ない。縁りて生起するもの（あるいはこと）が空性であると宣言された（第一八偈ａｂ）直後に、空性が再び肯定的な何ものかであると述べられる（ｃｄ）。これは般若経に言う「空〔性〕は色である」という表現に対応する。「肯定的な何ものか」である仮説は、具体的には言語的展開すなわち個々の現象として顕現する。その場合、少なくとも凡夫が推測する限りにおいては、凡夫の見た言語的展開の世界とほとんど同一のよ

うに見えるかもしれない。だが、空性に至って再びよみがえった世俗、すなわち、言語的展開の中に再び入ってきた世俗は、凡夫が日常言語活動（*vyavahāra*）の中で見聞きする世界ではもはやない。それは一度「死」に至った「俗なるもの」が「再生」したものなのであって、自己否定を全く受けていない「俗なるもの」とは別の何かである。

四

『中論』二六章は十二支縁起の考察に当てられている。この章および最終章「独断的見解（見）の考察」は『中論』の中で特異な位置を占めている。宇井伯寿氏は「『中論』の論議は実質的には二十五章までで終わっており、二十六章は一種附録的のものとも見得べし」と言われる。[6] 確かに最終の二章における論議の展開はそれ以前の論議とは異なっているが、それらの二章、特にわれわれの今の考察にとって重要な二六章が、それ以前の諸章の論議から分離されるべきであるかは今一度考察される必要があろう。

『中論』の冒頭に縁起は「言語的展開の止滅したものである」と述べられ、二四章では「縁起は空性である」（第一八偈）と述べられた後、再び二六章において縁起が考察される。ところが、二五章までにおいて説かれる縁起は言葉を超えた最高真理（*paramārtha*）のことであるが、二六章に説かれる縁起の表現は、それまで龍樹が批判していたアビダルマ哲学のそれなのである。つまり、二六章においては、「生ずることなき縁起」が説かれるのではなくて、「生ずる縁起」が説かれているのである。

二六章における縁起説がそれ以前の章の縁起説と異質であることには『中論』の古くからの註釈家たちも気づいていた。『無畏註』では「ここに〔反論者〕が主張する。〔これまで〕あなた〔中観論者〕は大乗の教義によって最

高真理への悟入を説いてきたが、今やあなたは声聞の教義による最高真理への悟入を説くべきである」と述べられた後に、二六章の一二頌が答えとして掲げられる。[7] すなわち、二六章における縁起説が声聞乗のものであることを『無畏註』の作者も気づいていた。「声聞の教義」とはアビダルマ哲学のそれである。

青目もまた二六章の縁起説が「声聞の法」であると述べている。すなわち「問う。あなたは大乗の法によって第一義（最高真理）への道を〔これまでに〕説いてきた。われわれは今や声聞法が第一義の道に入るのを説くのを聞きたいと思う」と述べた後、この問いに対する答えとして二六章の一二頌が掲げられている。[8] 青目註のこの箇所は『無畏註』のそれと極めてよく似ている。寺本婉雅氏は『無畏註』を訳すにあたって、「龍樹は説一切有部派の十二因縁説を其儘に採用し、根本仏教の縁起説即ち上座部と大衆部との二派未分岐以前に於ける純粋縁起観に就て何等の検討を施さず、従来より襲套し来れる小乗教の伝統的業感縁起説を其儘に伝承し、只是れに一切皆空法の思想を以て、業縁起を止揚したるに過ぎないのである」と述べておられる。[9]

はたしてそうであろうか。『中論』一章以来、龍樹が批判してきたのは主にアビダルマ哲学の縁起説であった。その龍樹が他ならぬ『中論』の末尾にそれまで批判の対象としてきたアビダルマの縁起説をそのままに掲げた、というようなことは考えられない。何か他の理由があったと思われる。アビダルマの縁起説をも自己の体系の中に位置づけようとした、あるいは位置づけることができた結果と考えることはできないであろうか。

龍樹がアビダルマ哲学を一方的に排斥するのみではないことはすでに多くの研究者によって指摘されている。例えば、三枝充悳氏は龍樹の縁起〔説〕においては項（支分）x に縁って項 y の生ずることが否定されることを「染めるもの」（染、煩悩、*rāga*）と「染められるもの」（染者 *rakta*）の場合（六章）を例として指摘した箇所で「しかし、アビダルマの法相をゆるがせにしないナーガールジュナは、十二支を決して無視することはしない。第二六品

は、全品それに充てられ、また第二三品第二三偈（羅什訳第二二偈）には、顚倒の滅→無明の滅→諸行等の滅が説かれた」と註記されている。(10) 確かに龍樹は『中論』においてアビダルマ哲学を批判するとともに自分の体系をかたちづくる諸々の基礎概念をアビダルマ哲学の中に求めている。例えば一章において否定される「四種の原因・条件（縁）」にしても、アビダルマ哲学の体系を踏まえたものであった。二六章に見られるアビダルマ哲学の、いわば肯定的な評価が龍樹のアビダルマ哲学に対する妥協ではないとするならば、龍樹がアビダルマの縁起説を批判しながらも時として「肯定する」のはどのような意味からなのであろうか。

清弁は『中論』の註『智恵のともしび』で二六章を「日常言語活動（*vyavahāra*）としての縁起を説くために」著わしたもの、と説明している。(11) 清弁もまた二六章が言語活動の止滅している縁起ではなく、言語的展開のすがたを取る縁起を説いていることを指摘する、彼は二六章第九偈cd「このようにこの苦の集合のみが生ずる」を註釈して次のように言う。すなわち、

日常言語活動の真実に属するこの〔苦の〕集合が生ずるとは、日常言語活動の縁起である。最高真理としては〔縁起あるいは諸々のものが〕生じないこと〔を論証したところ〕の諸章においてかくの如く説いたように〔縁起せるものは〕存在しないのである。(12)

このように清弁は最高真理の縁起と世俗（日常言語活動）の真理の縁起との二種を立てる。清弁の体系の中でこの二つの真理がどのように関係し、どのように区別されるかについての考察は別の機会にゆずりたい。(13) 今は『中論』における龍樹自身の思想を考察する手がかりとなる限りにおいて清弁註を用いることにしよう。ともかく、清弁においても二六章における縁起は「世俗真理」（*saṃvṛtisatya*）と理解されていたことは明らかである。

二六章に述べられた縁起が言語的展開のすがたを取るものであることは月称の註『明らかな言葉』でも認められ

ている。月称はしかしながら『無畏註』の作者や青目のように二六章の説を声聞乗の教説であるとは述べていない。『中論』の結論とも言える二四章第一八偈（三諦偈）に述べられている「縁起」とは何か、という問いに対する回答として、仮説の内容の説明として二六章が著わされた、と月称は註釈をしている。二六章註における月称の縁起の説明には、肯定的表現が多く見られる。月称はこの章の註で十二支縁起を『聖稲芉経』を引用しながら説明する。

このように、十二支縁起（*dvādaśāḥ pratītyasamutpādaḥ*）は、〔諸支が〕相互に原因となり、〔諸支が〕相互に条件となり、無常なるもの（*anitya*）ではなく、常なるもの（*nitya*）ではなく、……滅するもの（*kṣaya-dharma*）ではなく、不滅のもの（*akṣayadharma*）でなく……無始の時以来活動しているもの（*pravṛtta*）であり、中断されていないもの（*anucchinna*）であり、河の流れのように続いている（*anuvartate*）[14]。

この『聖稲芉経』からの引用文の後半では縁起が肯定的な表現を受けている。月称の縁起説に関しては後に述べるのでここではこれ以上立ち入らないことにしたいが[15]、要するに月称にあっては縁起とは世俗のものであり、眼前に展開する現象界のことであるという側面が強調される[16]。もっとも彼にとっても「世俗」とはあくまで仏教者にとっての、つまり覚者が慧眼によって見たところの世界なのであって、サーンキャ学派やヴァイシェーシカ学派などの反対論者が実在すると主張する日常の世界のことでないと考えられていることは言うまでもない。

『中論』二六章において述べられたような縁起を構成する項の存在あるいは生起は、二六章においてはじめて述べられているのではない。八章第一二偈では龍樹自身の立場の表現として「行為に縁って（*pratītya*）行為者が生じ、行為者に縁って（*pratītya*）行為が生ずる」と述べられているが、ここでは明らかに縁起を構成する諸項（行為と行為者）の存在およびそれらの間の関係（（　）に縁って——あるいは、依って——（　）が生ずること）が肯定されている[17]。二六章における十二支縁起には、しかしながら、八章にみられるように「xに縁ってyが生じ、yに

縁ってxが生ずる」という側面はない。換言すれば、十二支縁起には、xに依ってyが生じ、yに依ってxが生ずる、という局面は認められない。だが龍樹にとって、縁起を構成する諸々の項は、無明、行、識云々というような方向の定められたもののみではなくて、業と作者、行く人と行くこというように相互に依存するものも含まれた。したがって、龍樹の縁起説に関する限り、xに縁ってyが生ずるのか、あるいは逆にyに縁ってxが生ずるのか、の区別は原始仏教およびアビダルマ哲学の思想の考察におけるようには重要ではない。

一八章第五偈において龍樹は「煩悩と業とは概念作用（*vikalpa*）から生ずる。概念作用は言語的展開（*prapañca*）から生ずる」という因果関係を肯定している。この場合には、「概念作用から煩悩と業とが生ずる」という方向は決まっており、その逆は認められない。言語的展開（戯論）→概念作用（分別）→煩悩と業という因果関係は、いわば「龍樹の三支縁起」である。十二支縁起によって世界の生成が語られたように、『中論』の「三支縁起」も世界の生成を語っている。

以上見たように縁起を構成する諸項の存在あるいは生起が肯定されているのは二六章においてのみではない。言語的展開の止滅している最高真理としての縁起と、言語的展開のすがたを取る縁起との両方が『中論』の中に見られる。ではそれらは何の関係もなく並列的に述べられているのであろうか。そうではないはずである。龍樹は明確な意図をもってこの二種の縁起を説き、『中論』の中でそれらは何らかの関係によって結びつけられていると思われる。

『中論』における縁起の諸側面は、「俗なるもの」の否定されたとき「聖なるもの」が顕現し、そして「聖なるもの」が「俗なるもの」の中に働く、という宗教実践の基本構造を示しているのではなかろうか。すなわち、「縁りて生ずるもの」である縁起が生ずることはないというように否定されているのは、アビダルマ哲学の考え方が批判

される場面であり、これは「俗なるもの」が止滅させせられる場面なのである（a）。縁起が言語的展開の止滅したものであると帰敬偈等にあるのは、最高真理としての縁起を否定的な方法で語ろうとしている場面である（b）。そして「縁起が吉祥なものである」と言われたときには、縁起は何ものか肯定的なものとして語られようとしている（b′）。そして、無明によって行があり、行によって識があるというような十二支縁起が肯定的に語られるのは、アビダルマ哲学の考えた縁起が覚者の眼によってあらためて把えられた言語的展開の一環としてなのである。すなわち、「死」に至らしめられた――寂滅に導かれた――「俗なるもの」が「再生」したのである（a′）[18]。「聖なるもの」の「俗なるもの」における顕現・活動は、『中論』の場合、現象世界の「聖化」によって行われた。「俗なるもの」としての日常言語活動が、寂滅（ニヴリッティ）へと赴き、宗教実践の行為者が空性を理解した後は、言語的展開の覚者の眼の前でよみがえり、活動をはじめる。「聖なるもの」それ自体は姿を見せない。かつての「俗なるもの」に力を与えて己が存在を背後に感じさせるのみである。「聖なるもの」によって力を与えられ再生した「俗なるもの」は、「聖化された俗なるもの」である。

『中論』二六章に説かれる縁起は、「聖化された」日常言語活動と考えるべきであろう。龍樹が『中論』の終わりに至って自分の批判の対象に他ならなかった説一切有部の表現形式を用いたのは、それを無批判に受け入れたのではなく、むしろ自分の批判が完了し、反対説も自己の説の中に組み入れられたと考えたからこそ二六章を著わしたと考えるべきであろう。

註

（1）「相依性」を単に諸項間の相互依存関係と解釈するのではなくて、xとyとの相依性が成立するためにはxと

yとの一体性が成立していなければならない、という解釈もなされている。この考え方によれば、yが無自性であるときはxに摂せられ、xが無自性であるときはyに摂せられるという「交互的関係にあるとき両者の一体ということは成立するであろう。このような意味の一体性のない異体的存在たる二つのものの相互関係として相依を考えるならば、「相互因待によって成立する」ということは不可能である」（上田義文『大乗佛教思想の根本構造』百華苑　一九五七　九〇頁）。上田氏は、諸々の項、例えば「火と燃料との間には相互排除性と同一性とが同時に存している」（同　九一頁）と言われる。一方の項の否定が他方の項の肯定を意味するというこの考え方は、歴史的には、「定立否定（*paryudāsa*）による空の解釈の伝統」に属し、「非定立否定（*prasajyapratiṣedha*）による空の解釈」には属さない。インド中観思想史においては少なくとも月称までにおいては「非定立否定による空の解釈」が主流を占めたと思われる。それ以後、インドさらにはチベットにおいて定立否定によって空を理解する人々が現われた。一方、唯識派においては清弁（五七〇頃没）の時代までには定立否定によって空性を理解することが行われていたと推定される。cf. 三枝充悳「龍樹の空について」『大乗佛教の成立史的研究』三省堂　一九五四　二八六頁。

（2）　R. C. Zaehner, *The Bhagavad Gītā*, Oxford, 1969, II, 18, XI, 18. etc.

（3）　シチェルバトスコイ『大乗佛教概論』（金岡秀友訳）理想社　一九五七　七四頁では、説一切有部の主張する世界構成要素と「サーンキャ学派でいう実体＝未分化の物質（*prakṛti*自性）とまったく同じである。それは永久不滅にして絶対的なる死である」と述べられている。

（4）　Walter Ruben, *Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien*, IV. *Die Entwicklung der philosophie*, Akademie-Verlag, Berlin, 1971, p. 193.

（5）　この場合の「縁起」は否定さるべき「俗なるもの」としての言語的展開を指していると思われる。もっとも「縁起は空性である」と言う場合には、縁起はすでに覚者によって見られているものであって、聖化された「俗なるもの」である。

（6）　宇井伯寿「国訳中論」『国訳大蔵経』論部一〇巻　一九二〇　二四〇頁。羽溪了諦訳・江島恵教校訂『国訳一切経・中観部二』大東出版社　一九七六　二三三頁　註（一）。

（7）　『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻　四四頁　四葉　四行。

（8）　『大正蔵』三〇巻　三六頁b　一八行。

（9）　寺本婉雅『龍樹造中論無畏疏』国書刊行会　一九七四

五二九頁。

(10) 三枝充悳「縁起の考察」『印度学佛教学研究』六—二巻 三五五頁 註(44)。

(11) 『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻 二五七頁 二葉二行。梶山雄一「中観派の十二支縁起解釈」『仏教思想史』三 一二一頁。

(12) 同 九五巻 二五八頁 五葉 八行。梶山前掲論文一三一頁。

(13) 安慧註『大乗中観釈論』には「[これまで]説いてきたところのものは皆夢や幻のようなものである。和合して存在するのであって[不変の実体があるわけではない]。かの諸々の生存のあり方(趣)などの内的区別あるいはその認識はガンダルヴァ神の城のごとく[実在しないの]である。諸々のもの(諸行)で生起せるものは縁より生ずる。これらを詳細に説くのは、世俗[に属するところ]の縁生[すなわち縁起]を否定する手段となる」(所説皆如夢幻。有所和合。彼諸趣等差別分別亦如乾闥婆城。諸行所起皆是縁生。比等広説皆謂証成世俗縁生対治之法。——句点は筆者——『卍蔵経』二六—一巻七三頁)。このように安慧によれば二六章では夢や幻のような縁起せるものが否定されるのである。

(14) *PP*, p. 566, l. 3 ff. なお『聖稲茎経』には「内的な(*adhyātmika*)縁起は五つの原因によって考察さるべきである」と述べられるが、その五の中の第四は「わずかな原因から大きな結果が生ずること」であり、第五は「それ(原因)と似たものが継続すること」である。この二つの観点にあっても縁起が寂滅(*nivṛtti*)ではなく肯定的なものとして表現されている。

(15) 本書三〇二頁参照。

(16) *PP*, p. 54, l. 11; p. 189, l. 2 参照。

(17) 本書八〇頁参照。

(18) 長尾雅人「仏教の思想と歴史」『大乗仏典』『世界の名著2』中央公論社 一九六七 四七頁参照。

第三節　『中論』における四句分別

一

『中論』の主題は、「言語的展開（*prapañca* 戯論）がどのような根拠によって止滅させられるべきか——あるいは、元来、止滅しているのか——を示すことであった。この場合、言語的展開とは現象世界の総体に他ならず、龍樹は現象世界を否定する作業を、言語（命題あるいは文章）のかたちをとるプラパンチャを対象として行ったのであった。彼の方法は、密接な関係にある二つのもの、例えば、行為と行為者、原因と結果——これらは龍樹にとって「縁起」の関係にある——を一つの命題の中に表現し、その二つのもののいずれも存在し得ぬこと、すなわち「空」であること、を証明するというものである。

『中論』におけるそうした「縁起を語る」命題における二つの項のいずれか、あるいは両方は、二つ、三つ、ないし四つの格に配分されている。このうち三つあるいは四つへの配分が従来、「四句分別」（テトラレンマ *catuṣkoṭi*）と呼ばれてきたものである。この配分の際にあらわれる否定、つまり配分された一つのもの（格）の否定（非-）

は、命題を構成する一要素である名詞句（noun phrase）における名辞の否定であって、動詞句（verb phrase）における主動詞の否定ではない。『中論』においては、前者は命題全体の否定・肯定に関係せず、後者がそれを決定する。しかし、従来の四句分別の解釈にあっては、この名詞句の否定と動詞句の否定との区別が明確ではなかったように思われる。もっともこの区別は『中論』では守られているが、後世には混同されたことがあるのは事実である。例えば唯識派の一部や中国の華厳宗などにおいては、『中論』では名詞句の否定であったものが、動詞句全体の否定と混同されるようになり、そのような伝統の中では「四句分別」と呼ばれてきたものが命題の真偽にも関係することになった。これに関しては後の第四節において考察したい。

後世の華厳思想などにおけるものは別にして、少なくとも『中論』においては四句分別は、次のような二つの形式のいずれかによって表わされる。[1] すなわち、

Ⅰ　あるものは、Mでもなく、非Mでもなく、Mにして非Mでもなく、Mでもなく非Mでもないものでもない。

Ⅱ　あるものは、Mであるか、非Mであるか、「Mにして非Mなるもの」であるか、「Mでもなく非Mでもないもの」であるかである。

前者（グループⅠ）の場合は配分されたそれぞれの格を含む四つの命題は、各々否定形で表現されており、全体としては連言命題である。一方、後者（グループⅡ）の場合は、四つの命題は、各々肯定形で表現されており、全体としては選言命題である。四句分別は原始仏教経典以来、仏教文献にはひき続き現われるが、非仏教の文献、少なくとも正統バラモンの文献には見られないものであり、仏教徒の思惟方法の一特徴を示すものとして注目されてきた。

四句分別の第三句（あるいは第三格）の「Mにして非Mである」とはどのようなことなのか。あるものがMであると同時に非Mであるとは形式論理的には矛盾以外の何ものでもない。仏教徒たちは矛盾と知りつつ第三格を提示したのであろうか。それとも、彼らは矛盾律を認めない（あるいは「越えた」）「特殊な論理」を有していたのであろうか。また第四格の「Mでもなく非Mでもない」も理解し難い。あるものは、一般にMであるかあるいは非Mであるかである。にもかかわらず、四句分別では「あるものはMでもなく非Mでもない」と述べられる。これは排中律を犯していることにはならないのだろうか。

このように四句分別には一見、形式論理学の基本法則と相容れないと思われる側面が見られる。このためであろうか、近代の仏教学者のなかには、四句分別、特に『中論』に見られるそれの中に、西洋のいわゆる伝統的形式論理学とは異質の論理の芽が含まれていると考える人々がいる。しかし、『中論』の四句分別においては、以下の考察からも窺われるように矛盾律、排中律等の形式論理学の基本法則は守られている。

二

『中論』約四五〇偈の中では、「二つの項」の一方が二つ、三つないし四つへ配分されるのは八十数回現われるが（本書一三六頁参照）、そのうち、三格あるいは四格への配分は三〇回弱である。三格への配分は不完全な四句分別と考えることができる。これらはすでに述べたように否定形・連言で表現されているもの（グループⅠ）と肯定形・選言で表現されているもの（グループⅡ）に大別される。グループⅠはさらに三つのタイプに分かれる。第1のタイプ（タイプ1）は、四つの格を有するという意味で完全な四句分別である。このタイプはまた、二つに分けられる。一つは「自、他、共、無因」型と呼ばれるべきもの（タイプ1―1）であり、他の場合には四つの格は「M、

非M、Mにして非M、Mでもなく非Mでもないもの」と表現される（タイプ1—2）。前者は内容的には後者と同じ基本構造を有するものであるが、この型は『中論』の論議において重要な役割を果たすので、別にして取り扱うことにしたい。

タイプ2は、タイプ1の第三格までを有し、第四格を欠くものである。タイプ1がさらに二つに細分されたと同じ仕方によって、タイプ2も二つに分かれる。すなわち、三つの格が「自、他、共」と表現されるもの（タイプ2—1）と、「M、非M、Mにして非M」と表現されるもの（タイプ2—2）とである。

タイプ3は、第一格、第二格および第四格を有する場合である。このタイプも二つに分かれる。第一のタイプ（タイプ3—1）は、基本構造は「M、非M、Mにして非M、Mでもなく非Mでもないもの」というタイプの第一、二、四格を備えるものと共通であるが、シンタクティカルに明らかな特徴を有する。つまり、第一格が「過去受動分詞」、第二格が「否定辞＋過去受動分詞」、第四格が「現在分詞」によって表現される場合である。タイプ3—2は、「M、非M、Mおよび非M以外の第三者」という形によって表現される場合である。

グループIIもタイプ1とタイプ2に分かれる。タイプ1の形式は先述したように四つの格を有するが、タイプ2は第三格を欠く。以上をまとめると表4のようになる。

『中論』における四句分別タイプ1—1（否定形・連言で四格を備えており「自、他、共、無因」型と呼ばれるもの）の例として一章第一偈がある。

例一七　諸法は、自からも、他からも、共からも、無因からも、……生じない。（一章第一偈）

例一七の内容は次のように四つの否定命題の連言として書き直すことができる。

a、諸法は自から生じなく、かつ、

表4

グループ	タイプ		第一格	第二格	第三格	第四格	否定形肯定形の区別	連言選言の区別	『中論』の章と偈
グループⅠ	タイプ1（四つの格を有する。）	1	自から	他から	共から	無因から	否定形	連言	I, 1 ; XII, 1, 9, 10.
		2	*M*	非*M*	*M*にして非*M*	*M*でもなく非*M*でもないもの	否定形	連言	XXII, 12 ; XXV, 10-13-16, 17, 18, 22, 23 ; XXVII, 13, 20.
	タイプ2（第一、第二、第三格を有する。）	1	自から	他から	共から		否定形	連言	XXIII, 20.
		2	*M*	非*M*	*M*にして非*M*		否定形	連言	I, 7 ; II, 24-25 ; VII, 20 ; VIII, 7-8-9-10-11.
	タイプ3（第一、第二、第四格を有する。）	1	*M*（過去受動分詞）	非*M*（否定辞＋過去受動分詞）		*M′*（現在分詞）（1）	否定形	連言	II, 1, 12 ; VII, 14, 22 ; XI, 3-4-5 ; XXIII, 17-18.
		2	*M*	非*M*		*M*および非*M*以外の第三者	否定形	連言	II, 8, 15.
グループⅡ	タイプ1（四つの格を有する。）		*M*	非*M*	*M*にして非*M*	*M*でもなく非*M*でもないもの	肯定形	選言	XVIII, 8.
	タイプ2（第一、第二、第四格を有する。）		*M*	非*M*		*M*でもなく非*M*でもないもの	肯定形	選言	XVIII, 6.

（1） 現在分詞*M′*は「*M*と非*M*を離れたもの」を指し示している。

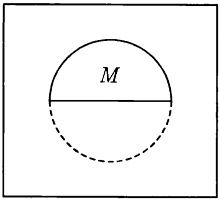
b、諸法は他から生じなく、かつ、

c、諸法は自他共から生じなく、かつ、

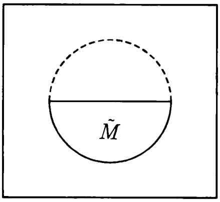
d、諸法は無因から生じない。

つまり、もの（諸法）は、自己を原因として自から生ずることはなく、他のものを原因としても、その両方を原因としても、原因が無くしても生ずることはない。つまり、いかなる原因からも生ずることがない、というのである。

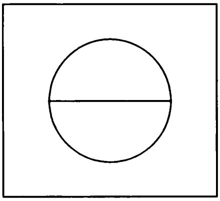
この場合、「自から生ずるもの」と「他から生ずるもの」とは矛盾の関係にあると考えられており、「自から生ずるもの」の領域と「他から生ずるもの」の領域との和（あるいは積）は、この場合の論議領域（生ずるもの）の一切であり、この二つの領域の交わりはゼロ（ϕ）である。言い換えれば、「自から生ずるもの」と「他から生ずるもの」は補集合的に配分されているのである。したがって、「自から生ずるもの」の領域をMと置けば、「他から生



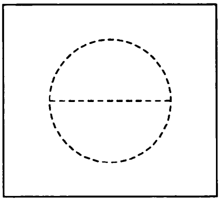
1．M＝自から生ずるものの存する領域



2．$\tilde{M}$＝他から生ずるものの存する領域



3．$M \cup \tilde{M}$＝自他共から生ずるものの存する領域



4．$(M \cup \tilde{M})^{C}$＝無因のもの（非自非他から生ずるもの）の存する領域

四角は全宇宙を，円が論議領域を表わす。

図 19

ずるもの」の領域は非M（$\tilde{M}$）と表わすことができる。第三格の「〔自他〕共から生ずるもの」は「自から生ずるもの」の領域と「他から生ずるもの」の領域との和を指し示す。第四格の「無因から生ずるもの」とは、「自」を原因とすることもなく「他」を原因とすることもない、すなわち、すべての原因のないことを意味する。

今、「自から生ずるもの」の領域（M）を上向きの半円により、「他から生ずるもの」の領域（$\tilde{M}$）を下向きの半円により表わすことにしよう。すると「共から生ずるもの」すなわち「自から生ずるもの」と「他から生ずるもの」の和（$M \cup \tilde{M}$）は、この二つの半円が上下に合わされて円となったものによって表わすことができよう。この円はこの場合の論議領域の全体を表わす。第三格の「共から生ずるもの」においては、この円全体が、つまり「自から生ずるもの」の領域の存在も「他から生ずるもの」の領域の存在も肯定されているのである。第四格の「無因から生ずるもの」とは、「非自非他から生ずるもの」という意味である。それは「自から生ずるもの」の領域（M）からも離れ、「他から生ずるもの」の領域（$\tilde{M}$）からも離れた領域を示しているゆえに、Mと$\tilde{M}$の和の補集合（$M \cup \tilde{M}$）^{c}を意味すると考えられる。上向きの半円を点線で書くことによって「自から生ずるもの」の領域が存在しないことを表わし、下向きの半円を点線で書くことによって「他から生ずるもの」の領域が存在しないことを表わすと、第四格はこの二つの点線の半円が上下に合わされて円になったものによって表わすことができよう。第一格から第四格までの論議領域を図示したものが図19である。

例一七に見られるこの四句分別は、「自、他、共、無因」型と呼ぶことができよう（タイプ1—1）。このタイプに属する他の例については表4を参照されたい。

第一格から第四格までを備えた四句分別である例一七において、「ものはどこからも生じない」という証明が事実上第一格と第二格で終わっていることは図19から読みとることができる。第三格が、第一格、第二格で述べてい

ることの確認にすぎないことも図19から明らかである。点線はそのような領域のないことを意味するゆえに、第四格は証明の必要がないことを示している。しかし、前述のごとく華厳宗などでは異なった解釈をしている。(2)「自、他、共、無因」という型以外の、四格すべてを備えた四句分別(タイプ1—2)は、『中論』では、終わりの部分に集中して現われる。例えば、

例一八　涅槃が有体であるというのは認められず［あるいは、正しくなく］、
かつ非有であるというのも認められない。(二五章第一〇偈ca)
どうして涅槃が有体にして非有の両方であろうか。(二五章第一三偈ab)
涅槃が有体でもなく非有でもないことは認められない。(二五章第一六偈ab)

第一格の有体(*bhāva*)と第二格の非有(*abhāva*)との和は、ここでの論議領域の全体であり、「有体」の領域と「非有」の領域の交わりはゼロである。それゆえ、「有体」の領域をM、「非有」の領域を$\tilde{M}$と置くことができよう。龍樹自身「有体と非有［との和］は有為(*saṃskṛta*)であり、涅槃は無為(*asaṃskṛta*)である」(二五章第一三偈cd)と述べている。

同じ章の第一四偈に「涅槃においてどうして有体と非有の両者があろうか。この二つが同一のところに存在しないのは、明と暗のごとくである」と述べられているところから考えても、第三格、すなわち、あるものが「有体であり非有であること」は矛盾と考えざるを得ない。例一七においては、第三格は存在するものと非存在なるものとの集合を指していると考えることができたが、例一八における諸命題の主語は「涅槃」といういわば分割不可能な単体であって、これをある部分は有体でありかつ他の部分は非有であると考えることはできない。しかし、この場合も四句分別という伝統的な表現形式が使用されているにすぎないのであって、実質的論議は、第一格と第二格に

よって終わっていると考えることができる。最初の二つの格の指し示す領域の交わりがゼロであり（exclusive）、その和がすべての有為なるもの（因果関係によって成立しているもの）に言及している（exhaustive）ゆえに、最初の二つの格を否定すればすべての有為なるものに関する考察は済んでしまうのである。有為なるものは有体と非有に二分されるが、涅槃は有体であるとも言えず非有であるとも言えない。つまり、涅槃はどのような有為のものであるとも言えないのである。

それでは、「涅槃は有体でもなく非有でもないものである」と言い得るのではないか。それが第四格における問題である。龍樹は、しかし、そのように言うこともできないと言う。第一四偈と同様に第三格の命題と第四格の命題の中間に位置する第一五偈において彼は「もし、有体でもなく非有でもない、ということが認められるとするならば、有体および非有が確立していなければならない」と言っている。ところが彼にとっては有体も非有も確立していないのであった。例一八の第一格および第二格において、彼が「認められない」というのは、「有体である」とか「非有である」とかの述部に対してなのである。

例一八は次のように書き直すことができる。

a、xは涅槃でありかつxは有体の集合Mに属す、ということは認められない。

b、xは涅槃でありかつxはMの補集合（$\tilde{M}$）すなわち非有に属す、ということは認められない。

c、xは涅槃でありかつxは有体の集合Mに属しかつMの補集合（$\tilde{M}$）すなわち非有に属す、ということは認められない。

d、xは涅槃でありかつxは有体の集合Mに属さずMの補集合 $\tilde{M}$）すなわち非有に属さない、ということは認められない。

「xは涅槃である」を$f(x)$、「xは集合Mに属す」を$(x \in M)$、「xは補集合$\tilde{M}$に属す」を$(x \in \tilde{M})$と置こう。"$(\exists x)f(x)$"は「$f(x)$を満足させるxが存する」（あるものxはfである）を意味し、"$\sim(\exists x)f(x)$"は「$f(x)$を満足させるxは存在しない」（fは存在しない）を意味する。すると、例一八の内容は次の四命題の連言によって記号化できるであろう。

a、$\sim(\exists x)(f(x).\ x \in M)$

b、$\sim(\exists x)(f(x).\ x \in \tilde{M})$

c、$\sim(\exists x)\{f(x).\ (x \in M).(x \in \tilde{M})\}$

d、$\sim(\exists x)\{f(x).\ \sim(x \in M).\sim(x \in \tilde{M})\}$

四句分別の構造は要するにxが、「Mの元である」か、「$\tilde{M}$の元である」か、というように、xの存する領域にかかわる問題なのであって、四句分別を構成するそれぞれの命題全体の真偽——"$(\exists x)$"あるいは"$\sim(\exists x)$"によって表現される——とは直接にかかわることではないのである。[3] cにおける「有体でありかつ非有である」は前述の二五章第一四偈のように矛盾であると龍樹自身が述べている。したがって、cは、$\sim(\exists x)(f(x).\ x = \phi)$（$\phi$は空集合を意味する）とも書くことができよう。例一八の第三格は、それゆえ、図19の第三格のように図示することはできない。例一八と同じ構造を有する四句分別は、先述のごとく二二章以降に見られるが、そのうち一部（例えば、二七章第二〇偈）は内容上例一七と同じ構造を有していて図19のごとく図示することが可能である。そして一部（二五章第一七偈）は内容上、例一八の場合と同じく第三格の図示は不可能である。

自、他、共の三格があって、第四格（無因）を欠くタイプ（タイプ2—1）はすでに考察した例七のみである。

例七　ものは自から生ぜず、他からも生ぜず、自および他からも生じない。（二三章第二〇偈ａｂｃ）

これはタイプ1―2の第四格を省略したものとみなされる。「自、他、共」型ではなく、第一格から第三格までを備えたタイプ2―2に属するものとしてはすでに考察した例四がある。

例四　生ずることは、まず存するものにも、存しないものにも、存し存しないものにもあり得ない。（七章第二〇偈ａｂｃ）

ここでも四句分別の第三格までが示されており、第四格に相当する「存するものでもなく存しないものでもないもの」（非有非無）は述べられていない。

例四の第一格と第二格は、例一七および例一八の第一格、第二格と同様に考えることができる。第三格の「存しないもの」とはどのような意味か。あるもの（x）が存在するものであり同時に存在しないものであることはあり得ない。龍樹自身が『中論』の中であるものが同時に存在しかつ存在しないということはないと認めている。[4]彼の後継者たちが一つのものが存在しかつ存在しないということはあり得ないと明言していることはすでに述べた。[5]

では、龍樹は、ここで形式上の必要から、明らかな矛盾を述べてそのケースを否定しているにすぎないのであろうか。「自」と「他」の場合と異なって、ここでは第三格が矛盾そのものをも視野に入れたものであることは、龍樹およびその後継者たちの言明からも推測される。しかし、それだけではない。例一七の場合、「共」は「自」と「他」との和を意味したのであって、ある一つのものが同時に「自」であり「他」であるような場合を意味したわけではなかった。同様に、「存するもの」（*sat*）という表現は存在するものによって占められる領域を指し、「非存在なるもの」（*asat*）は非存在なるものによって占められる領域を指し、「存し存しないもの」（*sadasat*）は前の二つの領域の和を指しているとも考えることができるのではなかろうか（一四二頁参照）。ある一つの全体（あるいは集合）のある部分が「存するもの」であり他の部分が「存しないもの」であることはあり得る。例えば、宇宙とい

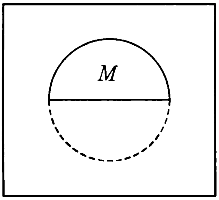
う全体の一部分は、存在するものであり、他の部分は、非存在なるものである。存在するものと非存在なるものとの和は一切であり、例四における論議領域のすべてである。

後世の註は、例一七の第三格の、諸法が「〔自他〕共から生ずる」に対して指摘される難点について、「自から生ずる」とする場合の難点と、「他から生ずる」とする場合の難点とを繰り返し述べているにすぎないが、同様に例四の第三格に対する難点を述べる場合にも、「存するものに生ずることがある」場合の難点と「存しないものに生ずることがある」場合の難点とを繰り返しているにすぎないのである。このことからも「存在するものであり非存在なるもの」(*sadasat*) が「存するものの存する領域」と「存しないものの領域」との和を指していた可能性があると言えよう。

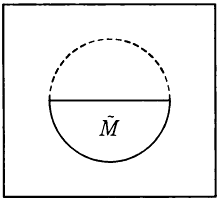
例四の第三格は、したがって少なくとも二通りに考えられる。第一はこの第三格が矛盾を示していると考えることであり(a)、第二には「存するものの領域」(M)と「存しないものの領域」($\tilde{M}$)の和を指していると考えることである(b)(図20参照)[6]。

龍樹自身がこの二つの中のどちらを考えていたかを『中論』から明らかにするのは難しい。今はどちらであっても『中論』の論議にとってはそれほど大きな意味をもたなかったとつけ加えるにとどめたい。というのは、実質的論議は第一格と第二格で充分つくされるのであり第三格と第四格は形式的なつけ加えにすぎないからである。事実、『中論』全体では第一格と第二格つまりMと非Mに関する命題のみによって論議が行われる場合がほとんどである。

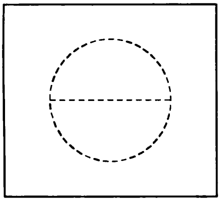
『中論』二章の論議は、一章における「自、他、共、無因」型の論議とともに、『中論』における典型的な論議である。それはタイプ3に属する。



1．M＝已去処の存する領域

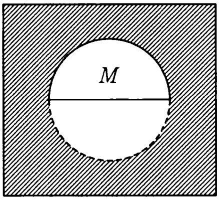


2．$\tilde{M}$＝未去処の存する領域

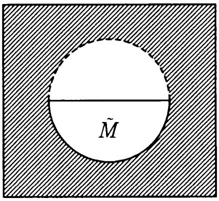


3．$(M\cup\tilde{M})^c$＝已去処と未去処を離れた現去処

図 21

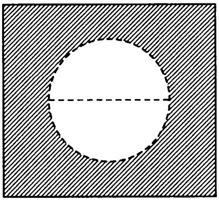


1．M＝存するものの領域



2．$\tilde{M}$＝存しないものの領域

3（a）．矛盾



3（b）．存するものであり存しないものであるものの領域

四角の中の斜線は全宇宙の領域と論議領域とが等しいことを示す。

図 20

例一九　已去処は去られない。未去処も去られない。已去処と未去処とを離れた現去処は去られない［あるいは踏み歩かれない］。［あるいは、知られない］。（二章第一偈）

この已去処（*gata* すでに歩かれたところ）、未去処（*a-gata* いまだ歩かれないところ）、現去処（*gamyamāna* 今歩かれつつあるところ）についての三つの否定命題はそれぞれ四句分別の第一、第二、第四格にあたると考えられる（タイプ3—1）。この場合、"*gata*"（已去処）という過去受動分詞と否定辞"*a-*"との複合語"*a-gata*"（未去処）は、已去処の非存在を意味するわけではなく、已去処と補集合的関係にある未去処の存在を意味する。已去処と未去処との和は、論議領域歩かるべきところ（*gantavya* 所去処）のすべてである。「已去処と未去処を離れた現去処」とは、歩かるべきところから已去処および未去処を差し引いた領域であるが、そのような領域は存在しない。

已去処を"*M*"と置けば、未去処は"$\tilde{M}$"と置くことができよう。「*M*でもなく$\tilde{M}$でもなく」と定式化される第四格における「*M*でもなく」に「已去を離れた」が相当し、「$\tilde{M}$でもなく」に「未去を離れた」が相当する。例一九の論議領域は図21のように描くことができよう。

図21（3）における上向きの点線半円は現去処が已去処ではないことを、下向きの点線半円は現去処が未去処ではないことを示している。例一九（二章第一偈）の論法は『中論』の論法の一つの典型であり、龍樹自身、『中論』の他の箇所で四回この偈を中心とする二章の論議に言及している。[7] この型（タイプ3—1）の四句分別としては、他に五回ある（表4参照）。

タイプ3—2（「*M*、非*M*、および*M*と非*M*以外の第三者」）に属するものとしては二章第八偈および第一五偈がある。前者は以下のようである。

例二〇　まず去者は去らない。

非去者も去らない。

去者と非去者より他のどのような第三者が去ろうか。

例二〇の第三命題は「去者でもなく非去者でもないものは去らない」を意味するとも考えられ、四句分別の第四格にあたる。しかし、ある註釈家は「去者でもあり非去者でもあるものは去らない」と解釈している。[8] この場合には、第三句にあたり、タイプ2―2に属すると考えるべきであろう。

一章、二章や末尾の数章は『中論』の論議の内容からいっても重要な部分であるが、それらの部分と並んで重要なのが一八章である。次の命題は、グループⅡのタイプ1に属する。

例二一　一切は真実なるものであるか、

真実でない〔ものである〕か、

真実であり非真実なるものであるか、

真実でもなく非真実でもない〔ものである〕。

これが諸仏の教えである（一八章第八偈）。

例四、七、一七―二〇等における命題はすべて「〜ということは認められない」という意味を有していた。しかし、例二一の第一命題は明らかに「〜ということは認められる」という意味を有しており、「一切」という主語に対して「真実なるものである」という述部が認められている。これまでの例にみるように、すべての言葉あるいは「言語的展開(プラパンチャ)」（戯論）を止滅させる過程において「諸法は自から、あるいは他から生ずる」、「存在するものには生ずることがある」等の命題が不成立であると述べている龍樹が、例二一では肯定的命題を提示し「一切は真実なるものである」と述べる。これは、否定さるべき「俗なる」言語活動を止滅させ、「聖なる」絶対真理に至った覚者

が、俗の世界にもどり、一度は止滅させた「俗なる」言語活動を教説として「再生させた」すがたと考えられる。例二一の最後に「これが諸仏の教えである」とあるのはこのことを示している。

例二一の第二命題「[一切は]真実ではない」は否定命題の形式を有しているが、これも実は第一命題の場合と同様に扱うことができるのである。例一七の第二格は「非自」の意味が“*para*”(他)という一つの語によって表わされており、例一八以下の第二命題においては“*a-gata*”(いまだ踏み歩かれていないところ)、“*a-sat*”(存在しないもの)、“*a-bhāva*”(非存在)というように述語が否定の意味を有する接頭辞“*a-*”によって否定されていた。つまりこれらの例においては第二格を示すために否定辞“*na*”は用いられていなかった。一方、例二一の第二格においては否定辞*na*が用いられ、“*na tathyam*”(真実なるものではない)と述べられ、“*atathyam*”(非真実なるものである)となっていない。[9] したがって第二命題は「一切は真実なるものではない」と読めるが、これを「一切は真実なるものであるとは認められない」と解釈してはならない。なぜならば、ここでは「一切は真実ではないと言うことが認められる」と主張されているからであり、第二命題を「一切は非真実なるものである(*sarvam atathyam*)」と書き直すことも可能である。「非真実なるもの」(*atathya*)という語は事実、例二一の第三、四命題には現われている。

第三、四命題の場合も同様に、「一切」という主語に対して「真実であって非真実なるものである」および「真実ではなく非真実でないものである」という述部が認められている。

ところで、例二一の第一命題が成立するときには第二命題は成立せず、第二命題が成立するときは第一命題は成立しない。だが、この二つの命題が同時に成立するということはどのようなことであろうか。この疑問に対して『中論』は直接的には答えていないが、諸註は世俗的真理と絶対的真理の次元の差を考慮することによって答えよ

うとしている。例えば、現在残っている諸註のうち最古の『無畏註』は、第一の命題が世俗的真理に基づき、第二は、日常的言語活動が止滅している絶対的真理に基づき、第三はその両方の真理に基づき、第四は三昧に至ったヨーガ行者の立場に基づいていると述べている。(10) 清弁註もまた同様に解釈している。(11) このように解釈したならば、例二一の命題が成立する次元はそれぞれ異なるゆえに、論理的矛盾とはならないのである。第四格「真実ではなく非真実でもないものである」とは、悟りの智恵を得た行者ならば、「一切」という主語に対し「真実ではなく」かつ「非真実でもない」と表現することが可能である、と考えられた場合である。一切は、もし真実なるものでなければ、非真実なるものであるはずだ。しかし、このことが主張できるのは、この命題において主語により表わされている一切が存在する場合に限るのである。例二一の第四命題の次元においてはそもそも一切が存在しないものであると考えられている。存在しないものについては、真実であると言うこともできず、非真実であると言うこともできないのである。

例二一の内容も例一八の場合と同様に記号化することができる。「xは一切の中の元である」を$f(x)$、「xは集合M（真実なるものの集合）の元である」を（$x \in M$）、「xは集合$\tilde{M}$（非真実なるものの集合）の元である」を（$x \in \tilde{M}$）と表わそう。例二一の四命題はそれぞれ次のように記号化できるであろう。

a、$(x)(f(x).\ x \in M)$

b、$(x)(f(x).\ x \in \tilde{M})$

c、$(x)[f(x).\ \{(x \in M) \vee (x \in \tilde{M})\}]$

d、$(x)\{f(x).\ \sim(x \in M).\ \sim(x \in \tilde{M})\}$

例一八の記号式において$f(x)$は「xは涅槃である」を意味したが、例二一の記号式においては$f(x)$は「xは

一切である」ではなく、「xは一切を構成する要素元である」を意味する。これは涅槃が複数の個物の集合ではなく、一切は集合であることによるのである。例一八におけると同様、第一命題におけるxは集合Mに属するもの、第二命題におけるxは集合$\tilde{M}$に属するものという条件が存在する。記号式cは、「一切という集合に属する元は真実なるものの元であるか、あるいは非真実なるものの元である」を意味する。例一八の第三格（c）で連言記号（・）の用いられた箇所に、例二一の第三格では選言記号（∨）が用いられているのも、一切が集合であることによっている。もし第三格が『無畏註』の言うごとく「一切を構成するものは世俗においてはすべて真実なるものであり、勝義においてはすべて非真実なるものである」という意味のことを、世俗と勝義の相違に触れないままに「一切は真実なるものであり、非真実なるものである」と述べていると考えるならば、当然、その内容を記号式cのようには表わすことはできない。その場合には、記号式aおよびbが世俗および勝義における場合をそれぞれ意味することとなろう。

例二〇までの内容はそれぞれ四命題（あるいは三命題）の連言によって表わされてきたが、例二一の内容は四命題の選言によって表わされる。これは例二〇までが「否定形」の四句分別であり、例二一が「肯定形」であることと対応している。一般に『中論』における四句分別の内容は「否定形」の連言（グループⅠ）、「肯定形」の選言（グループⅡ）によって示されている。もっとも『中論』では「肯定形」の四句分別が現われる回数は少なく、例二一の他には一八章第六偈（グループⅡ・タイプ2）に不完全な形として現われるのみである。(12)

『中論』における四句分別は、これまでに考察した諸タイプのいずれかに分類することができる。例一七、例一八、および例二一は否定形、肯定形の差異はあるが、四つの格を持つ典型的な四句分別の例である。つまり、『中論』の論議の重要な部分に典型的な四句分別が用いられていることがわかる。

図19－21の半円あるいは円によって四句分別の各々の「格」の「論議領域」を示す方法は『中論』におけるすべての四句分別に適用可能である。また例一八および例二一に用いた記号化の方法は、そのように図示した方法を基にした記号化であり、これも『中論』すべての四句分別に適用可能である。

龍樹は密接な関係にある二つのもの（xとy、例えば、ものと生ずること、踏み歩かれる場所と歩くこと）を名辞"X"と名辞"Y"として一つの命題の中に表わし、xとyの関係を考察した。その手順の一つとしてXあるいはYの領域を、補集合的関係（本稿ではMと$\bar{M}$と表わした）に分割するが、しばしばM、$\bar{M}$、$M \cup \bar{M}$（$\overline{M \cup \bar{M}}$）というように四種に分割する。一つの論議領域をこのような四種に分割することが「四句分別」の本質なのである。四句分別は全現象世界の止滅を「言語的展開」の止滅によって果たそうとした龍樹が論議のあらゆる領域をくまなく配分しつくそうとして用いた手段であった。この配分は矛盾律、排中律を守ることによって行われている。またそうした場を設定した上での彼の論議も、独得な方法によってではあるが、形式論理の法則に従ったものである。

龍樹は般若経の伝統を受けつぎながらも、かの有名なパラドックス「色即是空」を用いてはおらず、般若経の精神をできる限り論理的に表現しようとしたのである。「空性」は言葉を越えたものであるかもしれない。しかし、龍樹は論理を放棄して逆説の中に助けを求めたのではなく、あくまで論理の中に留まりながら、しかも、言葉の寂滅した「空性」を求めたのである。

超越の極致を示す龍樹の「空性」は、四句分別という手段にも見られるように執拗な論理的追求に支えられている。もちろん彼をそのような極限的な論理的追求に向かわせたのは、「空性はそのような追求の末にあるのだ」という確信であったろうことは言うまでもない。

註

（1）『倶舎論』における四句分別は、しばしば「Aであるか、Bであるか、AにしてBであるか、AでもなくBでもないかである」という型で表現される。この場合、AとBとは補集合的関係にない。例えば P. Pradhan (ed.), *Abhidharma Kośabhāṣya of Vasubandhu*, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1976, p. 56 参照。（なお、これは桜部建氏の御教示による。ここに記して深謝致したい。）また『倶舎論』と同様の四句分別は天台教学にも見出される。

（2）華厳宗における四句分別については、本章第四節参照。

（3）dにおける "$\sim(\exists x)$" の否定と、"$\sim(x \in M)$"（および "$\sim(x \in \tilde{M})$"）における否定とを同等のレヴェルのものと考えて、dを $(\exists x)\{f(x)(x \in M)(x \in \tilde{M})\}$（$M$ の元でありかつ $\tilde{M}$ の元である x が存する）と書き直すことはできない。しかし、華厳宗などではこれが混同されて右のように解釈されるのである。これは非定立否定（*prasajyapratiṣedha*）と定立否定（*paryudāsa* 排除による定立）との混同に起因する。

（4）『中論』二五章第一四偈参照。

（5）cf. M. Walleser (ed.), *Buddhapalita, Mūlamadhyamakavṛtti, Bibliotheca Buddhica* XVI, p. 23, l. 2 ; *PP*, p. 83, l. 11.

（6）R. Robinson は第三句を "Some x is A, and some x is not A." と定式化しているが、これは今の場合の後者の理解に立ったものである（*Early Madhyamika in India and China*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976 (rept.), p. 57)。

（7）三章第七偈、七章第一四偈、一〇章第一三偈、および一六章第七偈。

（8）本書第四章「清弁『智恵のともしび』一章」訳註〈3・4・2〉参照。

（9）四句分別の第二格が否定の接頭辞 "*a (n)-*" ではなく否定辞 "*na*" を有している箇所は、他に『中論』二五章第一七偈、第一八偈、二七章第一三偈に見られる。

（10）『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻　三五頁　三葉　六行。

（11）同　九五巻　二二六頁　五葉　二行。

（12）例二一の四句分別が、$a, \sim a, a\sim a, \sim a\sim(\sim a)$ というように記号化されたことがあったが、この解釈では、第四格の $\sim a\sim(\sim a)$ は、$\sim a.a$ つまり $a\sim a$ と書き直すことができる。したがって、第三格の意味と第四格のそれとは明確に区別されねばならないのにもかかわらず、その区別が表現されなくなってしまう。この型の四句分別における否定辞（*na* あるいは *a-*）は「論議領域の分割」のためのものであるが、$\sim a, a\sim a$ 等の中の否定記号（$\sim$）は命題の否定を表現するものである。

第四節　『華厳五教章』における四句分別

一

四句分別の歴史は長い。ニカーヤや『倶舎論』においてはすでに一つの表現形式として確立されていた。『中論』における重要な論法の一つであることをわれわれは見た。初期唯識派の文献である『大乗荘厳経論』や『摂大乗論』においても、四句分別あるいはその「不完全な形」（第三句までのもの）はしばしば見出され、しかもそのつど、重要な意味を担っている。しかし、インドにおいては、後期の論理学やタントリズムの時代には、四句分別は初期大乗におけるほどには用いられなかった。

一方、中国においては、四句分別はインドにおけるよりもより重要な意味を担った。中国仏教の中で、この四句分別をとりわけ重要な思惟の手段としたのは、華厳教学である。そしてこの華厳教学における理解は、日本においても広く受け入れられている。日本における仏教の理解は、少なくとも伝統的には、中国仏教を通してなされてきたために、四句分別の理解にしても、『中論』自体におけるそれよりも華厳教学における四句分別を通じてなされ

る傾向があった。

「仏教には西洋にはないような特殊な論理、あるいは論理の芽がある」と主張されることがある。そのような主張においては、ほとんどの場合、「仏教の論理の中には西洋にはない勝れたものが存する」というように、仏教の思惟方法を肯定的に評価しようとする意図が見られる。しかしながら、このことが学的に主張されるためには、「仏教の中には西洋のロゴスに対峙させ得るような論理学が存する」ことの確認が必要であろう。「空の思想」は、キリスト教やイスラム教には存在しない思想あるいは宗教実践の形態であり、そこには仏教が他の宗教に対して主張できる何ものかが存在していることは事実であろう。しかし、ここでの問題は、宗教としての仏教に特殊性が存するか否かではない。伝統的論理学あるいは記号論理学を「超えた」論理学が仏教の中に見出されるか否かである。その「特殊の論理学」はいわゆる論理学の一般法則（同一律、矛盾律、排中律）にしたがわないものであるとしばしば主張される。だが、そのようなものはそもそも論理学であろうか。それは矛盾と不可能のイメージを伝えて何らかの感情あるいは境地を喚起させようとする「詩」でしかあり得ないのではないか。

「仏教は言葉を超えた真如の世界を目指しているのであるから、ある段階において一般の論理法則が否定されるのは当然である」かもしれない。もともと、龍樹が『中論』において行っているのは、言葉を否定して、すべての言葉が止滅した空性を体得するためであったのだから。しかし、龍樹が彼の『中論』において論理学の基本的法則を非常に整合的に守っている事実が従来あまりにも軽視されてきたように思われる。言葉の世界に留まりつつ、つまり、論理の法則を守りつつ、言葉を、したがって、世界を否定していく態度を龍樹はくずさなかった。むしろ、彼は論理のメカニズムは、忠実にそれを極限まで作用させることによって論理の自壊作用を招来させたのだ。それが龍樹の否定の作業であった。また、そのような態度がインド大乗仏教の根幹であり、出発点であった。

『金剛般若経』には「Aは非Aである。ゆえにAである」という論法が二〇回近く現われる。「同一律を超えている」かのように見えるこの論理形式は、しかし、ただちに、それゆえに仏教に特殊な論理学が存するということを意味するものではないであろう。それは、修辞法なのであって、論理のシステムではないからだ。もしも「論理」という単語を用いるとすれば、「実践の論理」とでもすべきであろう。『金剛般若経』は、真如の世界においては、自立的なシステム——論理学は常にシステムとなった時点で自立的である——の中で、Aと非Aが同一のものであるなどと言っているのではない。そうではなくて、「功徳を積んでいる」人間が、自分は今「功徳を積んでいる」と思ったならば、その人は真の意味で「功徳を積んでいる」のではない、ということを述べようとしている。それは「自己否定の論理」を強烈に伝えようとするための表現なのである。確かに自己否定という作業は、元来自己矛盾的である。というのは、自己は否定されることを好まないからだ。自己は常に肯定と増殖と拡大を求める。しかし、宗教においては、そのような自己は、一度は「殺されなければならない」。「俗なるもの」が死ななくては、「俗なるもの」は「聖なるもの」の力を得てよみがえることはできないからだ。『金剛般若経』は、「俗なるもの」が否定された後「聖化」されてよみがえってくる過程を表現している。「俗なるもの」は「聖化」されて「俗なる」ままに「聖化」されたものとして俗なる世界に存在し続ける。その時、「Aは非Aである。ゆえにAである」のだ。

　宗教実践はもともと矛盾そのものではないが矛盾的な行為である。例えば、生きているものが自分の死にかかわるというようなことは、不可能なものを前にしてそれを可能にする手段もないままに、それでもそれに立ち向かう者のすることだ。自己否定の作業にしても、だれもこれを完全に遂行することはできない。しかし、むしろそれだからこそ、宗教は自己否定にこだわり続けるのである。注意すべきことは、死へのかかわりとか自己否定とかという宗教において最も基本的な行為に関して記述する時にも、人はやはり言葉を用いているということだ。言葉を用

いる限り、論理のもつシステムにしたがわざるを得ない。言葉を否定するために言葉を用いた龍樹におけるように。
言葉を超えた世界を示そうとして、仏教は、他の宗教や思想も同様であるが、論理の域を超えた表現、例えば逆説をそれぞれの重要なポイントにおいて用いてきた。『中論』においても、逆説のような表現方法がないわけではない。問題は一つのシステムにおいて、そのような意味での逆説をどこの場面にどれほどの頻度で用いるかということである。『金剛般若経』はむしろ意識してそのような逆説的表現を一つの修辞法として繰り返し用いている。したがって、この経典は論理的整合性よりも逆説・修辞法的性格をより強く帯びたのである。

あるシステムの論理的整合性の度合いを計る目安として論議領域の次元（あるいは時間）がある。例えば、「xは他から生ずる」と「xは他から生じない」という二命題は矛盾の関係にある。両者ともが同時に真であることはない。しかし、これらの二命題は、二つの異なる時間においてであればともに真となり得る。時間aにおいてxが他から生ずるという事象と、時間b（aとbとは異なる）においてxが他から生じないという事象とは、異なる二つの論理システムに属するのである。仏教における四句分別の論理構造を考察する場合、このような「論理システムの時間差」を考慮に入れる必要がある。後に示すように、仏教の中には、異なる時間における「論理システム」をあたかも同一の時間における「論理システム」にあるもののように、たとえ無意識的であったにせよ、見せかける場合があるからである。われわれはそのような「見せかけ」がどのような意味をもつのかを考察せねばならないと同時に、一つの論議の中で、いくつの論理の次元（時間）が用いられているかに留意しなくてはならない。

四句分別の論理構造が依然として明らかになっていない理由には、われわれが仏教の伝統的「修辞法」と「論理学」との区別をはっきりさせてこなかったこと、および「論理システムの時間差」を意識的に把えてこなかったことがあると思われる。このような観点から『華厳五教章』における四句分別を取り上げ、『中論』におけるそれと

比較してみたい。前者における四句分別の理解は、日本における四句分別の理解を代表するものの一つであり、また「特殊な論理」の存在への希望をいだかせてきた主要な原因なのである。さらに『中論』の四句分別と『華厳五教章』の四句分別はまったくといってよいほどその意味内容を変えているが、従来その相違が的確に指摘されたことはなかった。この両者の相違は主として「論理システムの時間差」によって説明することができるであろう。

二

法蔵（六四三—七一二）の『華厳五教章』（『華厳一乗教義分斉章』『大正蔵』四五巻）は、華厳教学の概説書であり、また一種の仏教概論でもある。(1) 中国および日本においてはこの書が華厳教学の最も重要な入門書あるいは教科書として用いられてきた。和本と宋本とがあり、章の分け方は異なるが、『華厳五教章』（以下『五教章』と呼ぶ）の終わり近くに「縁起因門六義法」という章がある。この場合の「六義」とは因のあり方を六つに分けたものである。したがって、この章は、あるものがあるもの（因）によって生ずるその因の六つのあり方を説明する部分である。この「六」は、後に考察するように、四句分別の「四」と密接に関係する。

法蔵は、原因（因）を考察する場合に、「体」と「用」という中国的思惟における水平を用いる。体とはあるものが存立するための「質量の場」であり、いわば実体である。用とは、体つまり場における作用、機能であり、働きである。原因の体に「空」と「有」との二種が考えられる。「空なる原因体」とは、縁起によって生じているものは無自性であり空であるという側面から把えられた原因体である。一方、「有なる原因体」とは、縁起によって生じているものは仮に言葉によって存在せしめられているという側面から把えられた原因体である。用（あるいは力用）には有・無の二種が考えられる。「原因の体において用が有である」とは、原因のみに結果を生む力が充分

あるか、あるいは原因と条件（縁）との両者が相資して結果を生む場合を意味する。「用が無である」とは、原因に結果を生む力がないという意味である。原因が、他の存在つまり縁（条件、結果）に依存しない（不待縁）か、依存する（待縁）かによる分類も行われる。前者は、原因が他の存在を待たずに結果を生む場合を意味する。後者は原因と条件との両者が相資して結果を生む場合を意味する。

このようにして、原因を体（場）の空・有、用（働き）の有・無、待縁・不待縁の観点より六つのケースに分けたものが「六義」と呼ばれている。六義は『五教章』では次のように表現される。

一には、空、有力、不待縁。（イ）
二には、空、有力、待縁。（ロ）
三には、空、無力、待縁。（ハ）
四には、有、有力、不待縁。（ニ）
五には、有、有力、待縁。（ホ）
六には、有、無力、待縁。(2)（ヘ）

要するに、はじめの三つ（イ―ハ）は、原因の体（場）が空であり無自性である場面における三つのケースであり、後の三つ（ニ―ヘ）は原因の体が仮説されている場面の三つのケースである。法蔵はこれらの六義の名称を挙げつつ、それぞれを説明する。

まず第一（イ）のケースは「刹那滅」と呼ばれる。諸々のものは瞬間瞬間に滅し、また生じている。この場面における「原因」は不変な実体（自性）を有しない。すなわち、原因は無自性であり空である。この原因は自力で結果を生むことができるので用は有であり、かつ縁を待たない（不待縁）。

第二のケース（ロ）は、「果倶有」と呼ばれている。原因が結果をともなっているという原因のあり方である。結果をともなっているゆえに、「用」は有と考えられる。一方、結果と共でなければ原因の「体」は存在しなかったという意味で「体」は空であると考えられる。この場合の結果は原因のための縁でもあるゆえに「待縁」である。

第三のケース（ハ）は「待衆縁」と呼ばれる。ものが生ずる時、原因より生ずることなく、諸々の縁を待つという意味である。この場合、原因の体は空であり、用は無であり、「待縁」である。

第四（ニ）は「性決定」と呼ばれる。原因には善・悪・無記の三種の性質があるが、善の原因からは善の結果が生まれるというように、それぞれの原因からはそれぞれ「性の決まった」結果が生ずる。このように因果関係が定まっている場面における原因のあり方が「決定」と言われる。このようにして、このケースにおいては原因はそれ自体の存在が前提とされており、その「性」を変えないゆえに、原因の体は有と考えられている。結果を生む能力は有であり、縁あるいは他者の力に待っていないゆえに「不待縁」である。

第五（ホ）の原因のあり方は「引自果」と呼ばれる。仏教の世界観の基礎学とも言うべきアビダルマ哲学では、大別して、世界を色法（物的存在）と心法（心的存在）とに二分する。色法の原因は必ず色法の結果を生むのであり、色法の原因が心法の結果を生むことはない。このように、ある原因がそれ自体と同じ「法」の結果を生ずることを「引自果」と呼ぶのである。ここでは原因は自類の結果を生ずるゆえに、体は有であり、しかも結果を生む能力が存在するゆえに、用も有である。この場合、原因は「増上縁」（結果を生むことに対して積極的には障害とならないという意味での条件（縁）として作用するもの）を待つゆえに、原因は「待縁」である。

最後の第六「恒随転」（ヘ）は、原因が常に他のものに随って存続する場面を指している。縁起によってわれわれの眼前に存在しているかのように現われるものは、「仮説」とはいえ、存在しているという意味で、体は有であ

る。また、原因は種子とか無明とか言うようなさまざまの他者に依存して存立するゆえに「待縁」であるが、それ自体に恒常不変の実体を有しているわけではないので「用は無」である。

以上のような、原因の六つのあり方（六義）の根底を法蔵は、『摂大乗論』に求めている。[3]『摂大乗論』（巻二）には、「刹那滅、倶有、恒随転、決定、待衆縁、引自果」という「六義」が挙げられているのである。[4]このように、原因の六つの形態は——法蔵の六義と同一のものでないにせよ——すでにインドの唯識派の中で考えられており、それを法蔵が体と用という中国的なキャテゴリーの枠組の中で理解し直したと言えよう。

ところで、六義のうち、原因の用が有力な場合が四ケース（イ、ロ、ニおよびホ）あり、無力の場合は二ケース（ハおよびヘ）のみである。組み合わせとしては、無力の場合も当然、四ケースが考えられる。つまり、「空　無力不待縁」（ト）と「有　無力　不待縁」（チ）の二ケースが六義から外されている。この理由として法蔵は「ある原因の用が無力であり原因が縁を待たない場合は、それは原因としては成立しない」と述べて、原因に八ケースが存するると考える必要はないと主張する。[5]確かに、原因の体が空・有のいずれであろうとも、用が無力でありしかも縁に待たないというのであれば、法蔵のシステムにおいては原因として成立しないと考えられるであろう。そのような理由によって「八義」ではなく「六義」としたところに、法蔵の理解の核がある。そして『中論』における四句分別と『五教章』におけるそれとが根本的に異なる点もここにあるのである。

三

以上のように『摂大乗論』における六義を独自に解釈して原因の六つのケース（六義）のあり方を説明した後、法蔵はこの六義を四句分別の形式にあてはめるのであるが、この作業の際の典拠となったのは、初期唯識の論書で

ある『十地論』（世親作）および『大乗阿毘達磨雑集論』（本頌は無着、註釈は獅子覚、以下『雑集論』と略す）に見られる二つの四句分別であった。この論書の年代は明らかではないが、龍樹より一、二世紀後のものである。

『五教章』に引用された『十地論』における四句分別は以下のようである。

（1）縁不生　自因生故　　――不他生句

（2）因不生　縁生故　　――不自生句

（3）不共生　無知者故作時不住故――不共生句

（4）不無因　随縁有故　　――不無因生句

（『十地論』巻八　『大正蔵』二六巻　一七〇頁bにおける表現は右とやや異なるが論理構造は同じである。）

これらの四句はそれぞれ伝統的に「不他生句」、「不自生句」、「不共生句」および「不無因生句」と呼ばれている。前半の二句は考察の便宜上『五教章』に引用された『十地論』の順序とは入れ違えてある。この四句分別の論理構造を明らかにするべく、われわれの言葉で表現すれば、次のようになろう。

（1）〔あるもの（x）は〕自という因から生ずるゆえに、縁から生じない。――不他生句

（2）〔あるもの（x）は〕縁から生ずるゆえに、因から生じない。――不自生句

（3）〔あるもの（x）は、因と縁との〕両者から生じない。知る者がなく作時に住することもないゆえに。

――不共生句

（4）〔あるもの（x）は〕無因から〔生じ〕ない。縁にしたがって存するゆえに。――不無因生句

法蔵が典拠とする第二の四句分別、つまり、『雑集論』の四句分別は次のようである。

（1）自種有故　不従他　　――不他生句

（2）待衆縁故　非自作　――不自生句
（3）無作用故　不共生　――不共生句
（4）有功能故（くうのう）　非無因　――不無因生句
（『雑集論』巻四『大正蔵』三一巻　七一二頁C）

これらの四句それぞれは前の場合と同様に「不他生句」等々と呼ばれてきた。この四句分別の内容は次のように書き直すことができる。

（1）自からの種（原因）が存するゆえに、他にしたがって（他から）生じない。――不他生句
（2）諸々の縁を待つゆえに、自からつくられない（生じない）。――不自生句
（3）作用がないゆえに、共から生じない。――不共生句
（4）功能が存するゆえに、無因で生ずるのではない。――不無因生句

以上二つの四句分別が論理的には同一の構造を有していることは明らかである。『十地論』と『雑集論』の第一句では「自から生ずること」が「他から生じないこと」の理由となり、第二句では「縁（他）から生ずること」が「自から生じないこと」の理由となっている。

この最初の二句はしかし、『中論』における四句分別の最初の二句とは異なる構造を有している。『中論』の四句分別の最初の二句は、

諸々のものは自から生じない
諸々のものは他から生じない

というものであり、龍樹はそれぞれの句に対して理由を述べているが、『中論』では、『十地論』や『雑集論』にお

けるように第一句の理由として肯定形の第二句、第二句の理由として肯定形の第一句を提示するようなことはない。『十地論』等の四句分別の第三句と『中論』のそれとは表現形式に関する限り大きな相違は見られない。しかし、第四句の内容は再び大幅に異なる。つまり、『十地論』と『雑集論』、さらに『五教章』は、原因の機能は働いているのであるから原因がないわけではない、すなわち、原因が存するという意味に取った。一方、『中論』は無因からものは生じない、と言うに留まるのである。この差異は、龍樹が最初の二句について、そして四句全体についても同様であるが、同一の「論理システムの時間」を考えているのに対して、『十地論』や『雑集論』では異なった「論理システムの時間」を考えていることから生まれている。というのは、「自から生じない」と「自から生ずる」、あるいは「他から生じない」と「他から生ずる」とが同一の時間において両者とも成立することはないからである。また、第一句と第二句とが同時に成立するような「特殊な論理システム」を考えることは、『十地論』や『雑集論』などに見られる当時の古代的思惟を歴史的にあった以上に複雑に考えすぎてしまうことになろう。もっとも、この二つの句が同一時間において成立しているかのような印象を、たとえ無意識的であったにせよ、当時の仏教思想家たちが伝えようとしていた、と推測することは正しいだろう。また、それが大乗仏教の一特質であることも確かである。しかし、古代において許されたそのような企ての跡が見られるからと言って、そこに「ヘーゲルの論理学に対抗できるような特殊な論理学」が存することにはならない。

四

以上に述べた、インド唯識派の文献に見られる二つの四句分別のそれぞれの句に対して、法蔵は「原因の六つのケース」（六義）を対応させる。その場合、四句分別との対応で直接関係する点は、原因の用が有力か無力かとい

う点と、待縁か不待縁かという点であって、原因の体が空か有かは直接関係しない。原因の体が空か有かは、四句分別全体の様相を物語るものである。すなわち、原因の体が空である場合の四句分別と原因の体が有である場合の四句分別との二種類が『五教章』では提示されるのである。

さて、原因の用が有力か無力かという二つのケースと、待縁か不待縁かという二つのケースの組み合わせの数は四である。すなわち、

(1) 因有力　不待縁
(2) 因無力　待縁
(3) 因無力　不待縁
(4) 因有力　待縁

という四つのケースが考えられる。これらの四つのケースは『十地論』等の四句分別とこの順序で対応させられる。だが、すでに述べたように、法蔵は第三のケース、つまり、原因が結果を生ずる能力もなく、かつ他のものにも相待しないというケースは、原因が原因として機能しないゆえに、六義のいずれとも対応しないと考える。残った三つのケース——(一)、(二)、および(四)——それぞれに原因の体が空と有との二ケースが存するので、計六つのケースが数えられるのである。法蔵は、「原因は原因としての機能を果たす」という前提のもとに、原因を六種に分類しているのであり、原因としての機能を果たさないものは当然、四句分別の中のいずれの句(格)とも対応しないと考えた。これは、法蔵が四句分別を、「諸々のものは原因から生ずる」という前提の上に立ったものであると理解していたことを意味する。『中論』の四句分別との相違が生ずる核心はここにある。すなわち、『中論』では、「原因は結果を生まない」という前提に立っており、その立場から言えば、「原因が原因として機能を果たさない」

ということはまさに『中論』が主張しようとしている内容なのである。
『五教章』における「因有力」は「自から生ずること」を意味し、「因無力」は「自から生じないこと」を意味する。「待縁」および「不待縁」はそれぞれ「他から生ずること」および「他から生じないこと」を意味する。『十地論』等の四句分別、『五教章』の六義、『摂大乗論』における六義の対応関係などを表にすると左のようである。(6)

『十地論』巻八	『雑集論』巻四	『五教章』の順序		因体	力用	縁	『摂大乗論』巻二	五教章四句	
縁不生自因生故	自種有故不従他	因有力不待縁	(イ)	空	有力	不待縁	刹那滅	不他生句	不無因生句
			(ニ)	有	有力	不待縁	性決定		
因不生縁生故	待衆縁故非自作	因無力待縁	(ハ)	空	無力	待縁	待衆縁	不自生句	
			(ヘ)	有	無力	待縁	恒随転		
不共生無智者故	無作用故不共生	因無力不待縁						不成因義	
不無因随縁有故	有功能故非無因	因有力待縁	(ロ)	空	有力	待縁	果倶有	不共生句	
			(ホ)	有	有力	待縁	引自果		

この表は、『十地論』および『雑集論』では第三句と考えられているケースが、『五教章』では「不成因義」つまり「原因としての機能を成立せしめないケース」として退けられていることを顕著に示している。『十地論』や『雑集論』におけるかの四句分別は、『中論』あるいはニカーヤ以来の伝統を受けて、「諸々のものが生じない」ということを証明しようとするものである。一方、『五教章』ではどのような仕方においてであれ、ものが生ずると

いう前提のもとで原因を分類しているのである。右の表に見られるように、「不無因生句」という、元来は四句分別の第四句にあたるもの――『中論』では、「因のないところからは生じない」を意味する――が、『五教章』の四句――その中の第三は不成因義であるが――の全体の総称となっている。つまり、『五教章』においては「不無因生句」は「無因では生じない、つまり、因より生ずる」という意味に理解されているのである。「不無因生」の「不」は「生」にかからず「無因」の「無」にかかり、因の存在を定立させている。

『中論』本頌においては、名辞にかかってその名辞の矛盾概念を定立させてしまう型の否定（*paryudāsa*）と命題全体を否定するのみで何ごとも定立しない型の否定（*prasajyapratiṣedha*）との二種が厳密に区別された。また『中論』における四句分別は、四句を構成するそれぞれの命題の主語――あるいは、名詞句によって指し示されるもの――の領域の分割に関係するものであって、命題全体の肯定・否定に関係しなかった。

しかし、『五教章』では、そして『十地論』や『雑集論』にもその傾向があるが、この二種の否定は『中論』におけるようには厳密に区別されず、ここに見られるように『中論』的コンテキストでは命題の否定であるものが名辞の否定と理解されることがあった。その結果、それぞれの命題において肯定的な内容を定立させてしまうのである。『中論』も従来はこのような華厳的見地から見られることがあったために、『中論』の論法が特殊な論理学あるいはその芽を含んでいると考えられることになったのではなかろうか。

五

法蔵が『十地論』等を典拠として『五教章』において理解した四句分別の意味内容は結局次のように表現することができる。

（1）〔xは〕自から生ずるゆえに、〔xは〕他から生じない。
（2）〔xは〕他から生ずるゆえに、〔xは〕自から生じない。
（3）〔xは〕自から生ぜず、他から生じない。
（4）〔xは〕自から生じ、他からも生ずる。

「自から生ずる」をaと置き、「他から生ずる」をbと置くと、「自から生じない」は$\tilde{a}$、「他から生じない」は$\tilde{b}$と表わすことができる。先述の四句分別は次のように記号化できる。

（1） a ゆえに $\tilde{b}$。 ——(1)
（2） b ゆえに $\tilde{a}$。 ——(2)
（3） $\tilde{a}$ かつ $\tilde{b}$。 ——(3)
（4） a かつ b。 ——(4)

この四句分別の最初の二句（格）は、前述のごとく『中論』における四句分別とは大きく異なる。『中論』では、「他から生じない」の理由として「自から生ずる」と主張されることは決してなく、また、「自から生じない」の理由として「他から生ずる」と主張されることは決してない。『中論』では「自から生じない」と「他から生じない」との両方ともが同時に真であることが可能だが、『五教章』ではその両者が同時に真であることはない。

『五教章』の形式上想定される第三句は「無力不待縁」であった。「無力」は「xは自から生じない」を意味し、「無待縁」は「xは他から生じない」を意味する。したがって、『五教章』における第三句の内容は、「xは自から生じない」（$\tilde{a}$）と「xは他から生じない」（$\tilde{b}$）との連言（$\tilde{a}.\tilde{b}$）として理解される。一方、『中論』における「ものは自から生じない」云々という四句分別の第三句は、「xは自と他との和の領域から生じない」という意味

であり、自の領域と他の領域とを合わせた領域より生ずることを否定していた。

『五教章』における第四句では、「無因ではない」（不無因）が、二重否定と解されて、「因がある」と理解された。この場合の「因」は原因のみではなく条件（縁）をも含めた広い意味に用いられている。『五教章』における「有力待縁」は、したがって、aとbとの連言（$a.b$）によって表わされる。つまり、『五教章』では最後の句は「xは自から生じ、さらに他からも生ずる」というように肯定形の命題となる。しかし、『中論』では、「xは自でもなく他でもないもの、すなわち無、から生じない」と述べているに留まるのであって、「ゆえに、自から生じ、他からも生ずる」という含みをもたせているわけではない。「ものは生ずる」という前提に立つ『五教章』では「自から生ずる」か「他から生ずる」かのいずれかは真でなければならない。ここでは、$a \vee b$（aあるいはb）が四句のいずれにおいても成立していなければならない。$a \vee b$はaおよびbがともに偽である時、その時にのみ偽である。したがって、aが真でありbが偽の時、aが偽でありbが真の時、およびa bともに真の時に、$a \vee b$は真である。要するに『五教章』の四句分別においては、それぞれの句（格）に$a \vee b$という前提が存するのである。ゆえに、(1)～(4)はさらに次のように書きあらためられる。

（1）$(a \vee b).(a \supset \bar{b})$

（2）$(a \vee b).(b \supset \bar{a})$

（3）$(a \vee b).\bar{a}\bar{b}$

（4）$(a \vee b).ab$

aあるいはbの一方が真でなければならないという条件のもとでは、第一句と第二句の両方が同一の時間において成立することはない。また、aとbがともに偽である第三句がいかなる時にも成立しないことは明白である。一

方、『中論』では、$(a \vee b)$（aあるいはb）というような前提はない。しいて言うならば$(\tilde{a}\tilde{b})$（$\tilde{a}$かつ$\tilde{b}$）という前提が存するのである。

『五教章』の四句分別では、原因の体が有と空とに分けられていた。これは『中論』でも否定形と肯定形の四句分別があることに対応する。『中論』は、諸々のものが「縁起なるもの」であるゆえに空であるという側面を否定形の四句分別で繰り返し主張する一方で「縁起なるもの」は仮説である、すなわち、「縁起なるもの」として存在する、という側面を二回の肯定形の四句分別によって表現している[7]。法蔵はこの二側面を原因の体が空か有かによって表現しようとした。『五教章』における原因の体が空か有かの区別は、しかし、四句分別の内容に直接かかわるものではない。一方、『中論』の四句分別では、個々の命題が肯定形であるか否定形であるかによってその四句分別が言語的展開（戯論）を否定するためのものか、「聖化」された後の言葉および世界を肯定するためのものであるかが区別される。

『中論』における否定形の四句分別では、すべての命題が同一の時間、次元において論議されており、その結果、命題は偽となる。が、肯定形の四句分別における各命題は同一の時間における論議を表現するものではなく、その各々の命題は異なる時間における諸様相を示している。

一方、『五教章』において四句分別は実際には三句により構成されるが、その諸々の句は同一の時間において成立するものであるかのように叙述されている。そのことが「形式論理学を超えた特殊な論理学」のごときものを要請した一つの理由となったのであろう。

仏教者たる法蔵や龍樹は「言葉の止滅した空性」を追求していた。法蔵も龍樹もそれぞれのやり方で形式論理学の法則を遵守した上でそう主張するために、修辞法的な要素を加え、あたかも特殊な論理であるかのように見せか

けた。龍樹はその際その「特殊性」を最小限におさえようとし、法蔵は宗教実践のある側面を強調するため「みせかけ」――悪い意味ではない――を大きくしようとした。この違いが『五教章』と『中論』との四句分別の意味内容の違いを生み出したのである。

『中論』における否定形の四句分別は論議領域のすべてをおおうために龍樹が用いた手段なのであった。全領域において否定を貫くために、それは同一の時間内にあらねばならない。『中論』の四句分別がそのようにすべての命題が同時に偽となるような論理システムを有しているのに対し、『五教章』、『十地論』そして『雑集論』はそのようなまったき否定の論理をむしろ避けているように思われる。つまり、『中論』は「俗なるもの」のまったき否定を望んだが、『五教章』等では「俗なるもの」の否定作業を最後までは徹底しない。『中論』の空性は言語的展開のわずかな「生き残り」も許さない。『中論』における仮説は、否定しつくしてしまった後の「よみがえり」である。一方、『五教章』等では、否定さるべき「俗なるもの」のうち、守られて残された「生き残り」が仮説の世界をかたちづくっていく。初期仏教や初期中観派にはなかったこの考え方が後に、唯識、如来蔵、タントリズム、そして中国の華厳や天台で次第に成長していったのである。『五教章』の六義において前提条件として守られる「因の存在」は、この「生き残り」の代表的例と考えられよう。

註

（1）以下、『五教章』のテキストとして湯次了榮『華厳五教章講義』(百華苑　一九二七　一九七五復刻)を用いた。
（2）同　五一二五頁。
（3）同　五二六―五三〇頁。
（4）『大正蔵』三一巻　三八九頁。
（5）湯次前掲書五三二頁。
（6）同　五二一頁参照。
（7）本書二五四頁参照。

第五節　中期中観派における「縁起」

一

龍樹とアーリヤデーヴァによって形成された中観派が、後世、仏護や月称によって確立された帰謬論証派と、清弁によって始められた自立論証派に分かれて、互いに批判しあったことはよく知られている。インドの中観思想史を区分する場合に今日もっとも一般的なこの二学派の名称は、おそらくはチベット人によってつけられた、と思われる。インド中観思想を分類する他の方法もチベットには知られていたが、帰謬論証派と自立論証派という分類の方法がゲルク派の祖ツォンカパ以前から主要なものとして知られていた。さらに、彼がこの区分法を最上のものとしてからは、(1) この区分法がもっとも多く用いられ、後世の「宗義」(*grub mthaḥ*)はほとんどが、この二分法に従ったのである。(2)

帰謬論証派は、チベット語ではテンギュルパ Thal ḥgyur pa と呼ばれるが、これがサンスクリットに還元されてプラーサンギカ Prāsaṅgika となったと考えられる。現存する古代のサンスクリット仏教文献には、学派の名称と

しての「プラーサンギカ」という言葉は見出されていない。しかし、この区分法がチベットで生まれたものだとしても、われわれがこの区分法をわれわれ自身の考察の中で使うべきではないということにはならない。今日では、中観思想の歴史的考察にとってはもっとも優れた方法であると考えられている。

ところで、帰謬論証派の開祖が仏護なのか月称なのか、についてチベットの伝承は一致していない。例えば、セラジェツュンパ Se ra rje btsun pa やスムパケンポ Sum pa khan po は仏護とし[3]、トゥカン Thuḥu bkwan は「仏護あるいは月称」としている[4]。もっとも二人のうちどちらかということは重要な問題ではない。仏護が自分の『中論』註 *Mūlamadhyamakavṛtti* の中で、『中論』の論法を帰謬法（プラサンガ＝アヌマーナ *prasaṅga-anumāna*）によって註釈を施したことが、この学派の名称の源となったことは言うまでもないが、いわゆる帰謬論証派の思想史の中で仏護の占める位置は、月称のそれに較べるならばかなり小さなものである。月称とてもインド仏教全体において、あるいは仏教を越えて有名な思想家では決してない。しかし、寂天（シャーンティデーヴァ Śāntideva）、プラジュニャーカラマティ Prajñākaramati、ブッダグフヤ Buddhaguhya、ヴィマラミトラ Vimalamitra というような、後世チベットにおいて帰謬論証派に属すると言われた人びとに影響を与え、さらにチベット仏教、とくにゲルク派の理論的基礎を提示したのは月称であった[5]。この意味では、月称がまさに帰謬論証派の祖師なのである。

帰謬論証派とは、帰謬法（背理法）を用いる学派という意味である。その帰謬法は、一般の人びと（凡夫）が真に存在すると考えて執着するものが世俗のレヴェルにおいてさえ存在しないのだ、と主張するために用いられる[6]。帰謬法とは、ある命題sが真であることを論証しようという場合、まずsと矛盾する命題非sを仮定し、この仮定から偽である結論を演繹するものである。非sから偽である結論が引き出されたのであるから、非sは偽であったと言うことができる。したがって、非sが偽なのであるゆえに、最初の命題sは真であったと決定できるのである[7]。

要するに、命題ｓを否定して命題非ｓを主張する場合には不合理な結果に至るゆえに命題ｓの真なることが証明されるというのである。

帰謬法はそもそも龍樹の『中論』の中で、仏護が用いたよりはよりプリミティヴな形においてではあるが、しばしば現われている。むしろ、帰謬法的論法が龍樹の論法のもっとも重要なものであった。すでに述べたことがあるが、説明の都合上、『中論』の中のひとつの論議を取り出すことによって、帰謬法の一例をもう一度示そう。

『中論』二章の第八偈から第一一偈までは、歩くこと（あるいは行くこと）とその作者との関係を扱い、歩く動作はどのような人にもないと述べている部分であるが、龍樹は次のような順序で考える。

a、もし歩く動作が存するならば、それは（a1）歩く人（*gantṛ* 去者）においてか、（a2）歩く人ではない者（*agantṛ* 非去者）においてかのいずれかである。

b1、a1ではない。なぜならば、もしa1が真であるならば、一人の歩く人に二つの歩くことがあるという不合理が生ずるから。第一の歩くことは、歩く人を成立させるためのものであり、第二の歩くことは、第一の歩くことによって成立した作者としての歩く人の上に成立するものである。［つまり、歩く人というものがそれ自体で存在しており、それが基体となってその上にその基体とは別のものである歩くことが存在するときにはじめて「歩く人に歩くことがある」という命題が成立する、と考えられている。］

ゆえに、a1（歩く人に歩くことがある）は偽であるゆえに、歩く人に歩くことはない。

［ここにおいて龍樹が一種の帰謬法を用いていることは明らかである。もっとも、龍樹は『中論』でここに示したそのままのかたちで述べているわけではないが、論証しようとする命題と矛盾する命題を設定することにより、明らかに不合理な結論を引き出している。］

b2、a2でもない。なぜならば、歩く人ではない者、すなわち歩かない者に歩くことはありえようがないから。
［b2に関しては、龍樹は「歩かない人も歩かない」と第八偈に述べるのみで、b1のようには詳しく扱っていない。しかし、後世の註釈書は右に述べたような理由を註に述べている。］

龍樹は、歩く人と歩くこと、因と果、見られるものと見ること、等々のすでになんらかの内的な関係を有する二つのものを一つの命題の中に表現する。そして、二つのものの一方を、あるいは二つのものの間の関係を、可能なかぎりのケースを想定して、分類する。この場合、結局、その分類はAと非Aへの分類とみなすことができるということが重要である。

先ほどの例を用いるならば次のようになる。歩くことと、歩くことの作者とがここで扱われるところのすでに内的な関係、例えば、ここでは運動とその基体との関係、にある「二つのもの」である。もし行くことの基体があるならば、それは「歩く人」（X）か「歩かない人」（$\bar{X}$）と表わされるであろう。いま、「行くこと」をYと表わすと、先の二つの仮定は次のように表現される。

a1、歩く人に歩くことがある

gantur gamanam.

（*X*gen Ynom）

［*gantur* は *gantṛ*（歩く人）の属格。*gamanam*（歩くこと）は主格。*X*gen は *X* が genitive（属格）であることを示し、Ynom は *Y* が nominative（主格）であることを示す。］

a2、歩かない人に歩くことがある。

agantur gamanam.

(X̌gen Ynom)

しかし、これら二つの仮定からは明らかに不都合な結果が生ずる。これは、a1およびa2を仮定したことが誤りだったのであり、本来は命題a1およびa2の否定、すなわち、

命題a1の否定~(X̌gen Ynom)、および命題a2の否定~(X̌gen Ynom)

が真である、と龍樹は主張するのである。この二つの命題の連言は、いかなる者にも歩くことはない、ということを意味する。それがわれわれの日常世界の通念と相容れないものであることを龍樹はもちろん意識している。むしろ意識するからこそ、すすんでその常識を破ろうとするのである。このように、龍樹が『中論』の中で主張した数々のテーゼが一般の人々の通念に反していたことが、中観思想の基本的性格をかたちづくっている。

一般の常識に反したことを龍樹が主張したことと、龍樹が帰謬法を主要な論法としたこととはもちろん深く結びついているが、彼の後継者たちはそれぞれの立場から、常識に反する祖師のテーゼを弁証しようとした。仏護、月称等は、龍樹がプリミティヴなかたちでなした帰謬法をより整備しようとしたし、一方、清弁は当時確立されたばかりの論理学の体系を用いて祖師が主張した、一般の通念とは矛盾するテーゼを論証しようとした。

二

仏護は、チベットの伝承では南インドにおいて[8]、ディグナーガとほぼ同時代かすこし先立って[9]、生きたとされている。今日では、年代は四七〇—五四〇年ごろと推定されている[10]。

彼の『中論』註は、『無畏註』や青目註羅什訳に較べるならばはるかに詳しいものであるが、当時の仏教思想を代表する瑜伽行派の思想にたいする見解も、ディグナーガの論理学、認識論の影響の跡も見られない[11]。仏護の『中

論』註は、月称の『明らかな言葉』とは説明の順序、方法などがしばしば一致するが、清弁や安慧の註とはかなり異質の議論を含んでいる。

仏護のすこしあとに活躍した清弁が仏護の『中論』註を批判し、のちにその清弁を月称が仏護の立場を弁護しつつ激しく批判したことはよく知られている。清弁の仏護批判を月称が弁護する箇所のうち、もっとも重要なもののひとつは、『中論』一章第一偈に対する長い註に見られる。『中論』のこの部分は、もの（*bhāva*）と生ずることという二つのものを扱い、生ずるあり方を、自から、他から、共から、無因から、の四つに分けている。一章第一偈中心部分のサンスクリット文は次のようである。これはすでに例一七として扱ったものであるが、考察の方法が異なるので再度掲げてみよう。

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ //[12]

（諸法は、自からも、他からも、〔自と他の〕共からも、無因からも、生じない〔あるいは、生ずるのではない。〕）

右の文の内容は次の四命題の連言として書き直すことができる。

c1、諸々のものは自から生じたものではない。

na svato bhāvāḥ utpannā vidyante.

（*na svato* Xnom Ynom *V*）

Xnom＝*bhāvāḥ*（諸々のもの）

Ynom＝*utpannā*[*ḥ*]（生じたもの）

V=*vidyante*（～である）."*V*" は動詞であることを示す。

c 2、諸々のものは他から生じたものではない。

na parato bhāvāḥ utpannā vidyante.

（*na parato* Xnom Ynom *V*）

c 3、諸々のものは〔自と他との〕共から生じたものではない。

na dvābhyām bhāvāḥ utpannā vidyante.

（*na dvābhyām* Xnom Ynom *V*）

c 4、諸々のものは無因から生じたものではない。

na ahetuto bhāvāḥ utpannāḥ vidyante.

（*na ahetuto* Xnom Ynom *V*）

さて、われわれのこれからの考察にとってはc 1とc 2とが特に重要である。この両者で異なるところは、c 1では「自から」（*svato*）とあるが、c 2では「他から」（*parato*）とあることのみである。この場合、自と他との関係は矛盾である。すなわち、自と他との交わりは無であり、自と他の和はいまの場合の論議領域の一切である。したがって、「自」を*S*で表わせば、「他」は$\bar{S}$で表わすことができよう。すると、c 1とc 2における論理式は次のように書き直すことができる。

c 1′、（*na* Sab Xnom Ynom *V*）

c 2′、（*na* $\bar{S}$ab Xnom Ynom *V*）

〔Sab の ab は *S* が ablative（奪格）であることを示す。〕

さて、c1およびc2について仏護は次のように言う。

諸々のものは自から生じない。なぜならば、〔二度目の〕生ずることは無用となるからであり、また無限に生じ続けるという過失となるからである。(中略)〔諸々のものは〕他から生じない。なぜならば、一切から一切が生ずるという過失となるからである。[13]

c3およびc4に対しても仏護は同じような論証を行っている。[14]

c1に対する仏護の論証は典型的な帰謬法であり、式に書き直すと次のようになる。

ものが自から生ずる(p)ならば、その〔二度目に〕生ずることは無用である(q)。

ものが自から生ずる(p)と仮定すれば、

その〔二度目に〕生ずることは無用である〔という不合理に陥る〕(q)。

これは次のように記号化できる。

$(p \supset q).p. \supset .q$〔pならばqであり、かつpならばqである。[15]〕

「無限に生じ続けるという過失となるからである」という部分、およびc2〜c4に対する仏護の論証も同様に理解することができる。

龍樹の論式を構成している二あるいは三あるいは四の選言肢のそれぞれに対して、仏護はこのように帰謬法を用いて『中論』の論法に一貫した説明を与えようとした。もともと帰謬法を用いることは、たとえその形式が整備されていなかったにせよ、すでに龍樹に見られたのであるが、仏護は龍樹の帰謬法をより整ったかたちで示そうとした。ところで、六世紀中葉に活躍した清弁は、当時成立していた形式論理学の体系に影響を受け、龍樹の論法をその論理学によって跡づけようとした。彼は帰謬法のもつひとつの特質、すなわち、$(p \supset q).p. \supset .q$は$(p \supset q).\bar{q}.$

⊃．~p「(p⊃q) かつ非 *q* ならば、非 *p* である」を含むことを見抜き、これを仏護批判のために用いたのである。つまり、清弁によれば、仏護は非 *p*（~p）すなわち「ものは自から生ずるのではない」を主張したことになるというのである。

「ものは自から生ずるのではない」（~p）が成立したからには、ものは他からか、共からか、あるいは無因から、ともかく少なくともこの三つのどれかからは生ずるはずだ、と仏護が考えたと清弁[16]は考えたのである。しかし、この清弁の理解にはトリックがあった。先ほどのc1′とc2′の論理式を見てみよう。

（*na Sab Xnom Ynom V*）の中の否定辞"*na*"が問題である。この否定辞は命題全体を否定するものであろうか、それとも名辞 *S*（自）を否定するのであろうか。命題全体を否定する場合には、それが動詞にかかると理解するか、あるいは「~ということはない」（*iti na*）を文章全体の後に置いて理解することができる。すなわち、

(*na Sab Xnom Ynom V*) あるいは、

(*Sab Xnom Ynom V*) *iti na.*

［矢印はかかり具合を示す。］

と書き表わすことができる。もっとも、この二つの式はともに、

~(*Sab Xnom Ynom V*)

と書き表わされる。

一方、かの否定辞が名辞 *S* にかかる場合には、「自ならざるもの」すなわち、他か共か無因かのいずれか、あるいはその三つのうちのいくつかが真なることを定立することになる。それは「大人ではないもの」という表現が子

供を意味すると同様である。つまり、*na* Śab Xnom Ynom V）は、

（Śab Xnom Ynom V）

（*dvābhyām* Xnom Ynom V）

（*ahetuto* Xnom Yno, V）

の三つのうちの少なくとも一つを意味することになるのである。(17)

さきに述べた命題の否定は非定立否定（*prasajyapratiṣedha*）と呼ばれ、後に述べた名辞の否定は定立否定（*paryudāsa*）と呼ばれている（一六六―一六七頁参照）。

清弁は仏護の帰謬法を批判するにあたって、帰謬法がそれ自身の仮定および帰結の矛盾命題を反証するさいに必然的に内に抱えている危険に注目し、仏護の註釈が龍樹の意図したことと矛盾することを論証してしまうではないかと主張したのである。だが、清弁は、意識してか否かは別としてトリックを使った。彼は、彼自身の主張する否定命題を非定立否定によって理解すべきであると繰り返し述べているからである。すでに述べたように、c1´を非定立否定によって理解する場合には、否定辞 *na* は「諸々のものが自から生ずる」という命題全体を否定するのであって、それならば、他から、共から、あるいは無因から生ずるのか否かという問題には関わらないのである。

とするならば、清弁はなぜ仏護の註釈を読む場合にも、非定立否定によって理解しなかったのか。帰謬法がそれ自身の仮定および帰結の矛盾命題を反証するということは当時すでに人びとに認められていたことであった。しかし帰謬法は仏護の註釈における仮定の否定、すなわち「ものが自から生ずることはない」を、定立否定によって「自からは生じない」と理解するよう求めたわけではない。清弁が自身の「ものは自から生じない」を非定立否定

に読むならば、仏護にも、さらには他のなんぴとにもそのように読むことはできるはずである。このように清弁を批判したのがほかならぬ月称であった。月称の清弁批判については後に述べることにしたい。

C1～C4においてこのように否定辞のかかり具合のいかんによって問題が起きた一つの原因は、「自から」等々の四つの語が複合語の構成要素ではなかったことである。龍樹が反論者の「歩くことはその作者にある」という主張をディレンマへと導くために、彼が扱っている二つのもののどちらか、例えば、歩くことの作者を補集合的関係に分けるとき、多くの場合かれは否定の意味をもつ接頭辞"a-"を持つ複合語を用いるのである。例えば、歩く人（*gantṛ*）と歩く人ではない者（*agantṛ*）というように。a1およびa2の否定を思い起こしてみよう。

a1の否定　～(Xgen Ynom)

a2の否定　～(X̄gen Ynom)

この二章第八偈の場合には、否定辞*na*は命題全体にかかることは明白であり、C1～C4において問題となったように、否定辞*na*が命題の中の一つの名辞、例えば、「歩く人」（*gantṛ*）にかかるか否かという疑問はまず起こらない。このように、C1～C4の場合に、「自から」等々が複合語の要素でなかったために否定辞*na*の機能に二とおりの理解が生ずることになったのであろう。しかし、他の箇所においては「自から」等々にあたる部分が、複合語の一部として表現されている場合がほとんどであるということは、C1～C4の場合も当然、非定立否定で読まれるべきであることを示唆していると思われる。

仏護はC1～C4のそれぞれに対する帰謬法をすべて合わせるならば、龍樹の意図したことを証明できると考えた。諸々のものは自からも、他からも、共からも、無因からも生じない、つまり、どこからも生じない、それこそ龍樹が主張しようとしていたことであった。だが、現にものは眼前に存在し、人間の生存の基盤となっている。中

観論者といえどもこの現実から目をそむけることはできなかった。このような問題をかかえつつ、月称が登場し、仏護の方法をさらに発展させたのであった。

三

月称は、清弁のように論理学の体系を用いて空思想を論証しようとはしなかった。論理すなわち言葉は、それがどのように整合的に体系づけられようとも、月称にとっては涅槃に到達するためには少なくとも一度は否定さるべき障害であったからだ。彼にとっては、論理によってひとつの整合的な世界の構造を提示することは解脱を得るには意味のあることではなかった。龍樹や仏護と同様に彼は、反論者の主張にもっぱら帰謬法を適用することにより、その主張に内在する誤りを指摘しようとした。

このような月称の論理あるいは言葉に対する態度の根底には、現象世界（「俗なるもの」）と絶対真理（「聖なるもの」）に関する彼の理解がある。すなわち、彼は言葉を通じて理解せしめられる現象世界を超絶したところに絶対があると考えた。絶対がもしも人間に顕現することがあるならば、それは悟りを得た仏においてであり、仏は日常の言語活動とは異なった智恵を得て絶対を体得する。そして、仏になるためには人は順を追って瞑想等の宗教実践を行わねばならない、と月称は主張する。彼の主著『入中論』*Madhyamakāvatāra* は、行者が階梯を追って仏の境地に近づいていくさまを描き、宗教実践の重要性を強調している。

この超論理的な月称の立場は清弁のそれと対照的である。清弁は絶対真理を現象世界に内在的なものと考える。絶対真理と現象世界、「聖なるもの」と「俗なるもの」という「二つの極」は言葉という接点を有しているからこそ、清弁は空性すなわち絶対真理を論理すなわち言葉によって論証可能と考え、自立論証式を立てたのである。

『中論』において龍樹は「二つの真理」という概念を確立させた。この概念はすでに阿含、『涅槃経』『大毘婆沙論』などに論ぜられているが、教理上の中心概念へと高めた最初の人は龍樹であろう。[18] 龍樹にあっては、世間における世俗真理（*loka-saṃvṛti-satya* 世間世俗諦）と最高真理（*parama-artha-satya* 勝義諦）という二つの真理は、それによって仏が教えを説くものであった。その場合、世俗真理は言葉というすがたを取ってはいるが、悟りに至った仏が衆生を導くために語る言葉なのであって、衆生が衆生の側から真理と考えたものではなかった。このような龍樹の「二つの真理」に関する考え方は、従来「約教の二諦説」と呼ばれてきた。

ところで、月称の「二つの真理」に関する考え方は、龍樹のそれとはかなり異なっている。すなわち、月称にとって、「二つの真理」は、仏の教説のあり方を示すというよりも、世界における事物の二種類の本質（本性）を指しているのである。この月称の考え方は、「約境の二諦説」と呼ばれてきた。「境」とは、認識の対象を意味する。もっともあとで述べるように、月称にあっても仏の教説が世俗真理のすがたを取ると考えられるのではあるが、それは第一義的ではない。月称は『入中論』の中で特に六章第二三偈から第二九偈、第七九偈から第八二偈までにおいて「二つの真理」を扱っている。

彼は「二つの真理」を六章第二三偈註の中で次のように説明する。

「二つの真理」の本性を誤りなく知る仏世尊は、心的慣性、芽等の内的および外的事物すべての自性には二種類あると語った。すなわち世俗と最高真理である。この中、後者は、正しく洞察する者たちの優れた智恵の対象として現われるのであって、それ自体として成立しているものではない。これがひとつの自性である。他方は、無明という眼病の膜によって智恵の眼が覆われている一般の人びとの虚妄な認識能力によって現われるのであって、凡夫たちの認識能力の対象となっているそのとおりに自性を伴って成立しているのではない。それ

ゆえ、一切のものにはこの二つの自性が存在する。この二つの自性の中でも、正しい認識能力の対象が真実であり、それは最高の真理という意味である。[19]
さて、虚妄なる認識能力にも二種類があると月称は考える。すなわち、健全なる感官のそれと不健全なる感官のそれである（六章第二四偈）。この二つの認識能力に応じて世俗も二種に分かれる。すなわち、
損なわれていない六つの感官により把えられるものは世間により理解される。〔それは〕世間の立場からして真理である。他のもの〔つまり病気などをもった感官の対象〕は、世間の立場から虚偽なものと考えられる（六章第二五偈）。
前者は正常な感官を有する一般の人びとが認識する世界であり、人びとはそれが実なるものであると固執するゆえに「世俗真理」（*saṃvṛti-satya*）と月称は呼ぶ。この場合の「真理」とはあくまで凡夫にとっての真理なのであって、仏の立場からの真理ではない。しかし一般の人びとの生の基盤はこの「世俗真理」にあり、これはまた「世間における世俗真理」（*loka-saṃvṛti-satya*）とも呼ばれるのである。
後者の、病気などによって損なわれた感官の対象は、世俗としても存在しないと月称は考える。そもそも感官に損傷を受けた人びとを月称は世間（*loka*）すなわち一般の人びとと見なさず非世間（*aloka*）と呼び、「かれらの世俗は非世間世俗（*alokasaṃvṛti*）である」と言う。[20] 仏教以外の学派の主張、例えばサーンキャ学派が主張する「世界の三構成要素」、あるいはイーシュヴァラ神などは、彼にとっては「虚偽なる世俗」（邪世俗）に属すのである（六章第二六偈註）。この「虚偽なる世俗」は先に述べた非世間世俗と同一のものである。ちなみに、清弁にあっては、例えばサーンキャ学派に代表される「ものは自から生ずる」という考え方は世俗として許されている。[21]
月称は『明らかな言葉』の中で「世俗」つまり *saṃvṛti* という語に対して三とおりの解釈を与えている。第一に

は、「すべてのものの真実をくまなく覆いかくしてしまうゆえに、サンヴリティである」[22]と述べる。この同じ箇所で彼は、サンヴリティを無知（*ajñāna*）と同一視している。無知は一切のものの真実を覆いかくしてしまうからである。この解釈が言語学的に正しいか否かは疑問が残るが、その哲学的意味はよく表わされていると言えよう。月称が挙げる第二の意味は、「互いに依存すること」[23]である。*saṁvṛti* という単語をそのような意味に読むことがサンスクリットとして正しいか否かは別として、彼のここでの意図は、「世俗」という概念が「縁起」（縁りて生ずること）というそれと近いことを印象づけることであったと思われる。第三の意味は「生活一般における約束事、世間一般に認められた言語活動である。それは表現するもの、表現されるもの、知るもの、知られるもの、等々のすがたを取っている」[24]。「世俗」という訳語はこの第三の意味をもっともよく表わしている。

　ところで、月称にとって、そして仏教徒のすべてにとって、重要なことは、世俗の構造を知ることではなく、世俗を超えて最高真理に至ることである。この意味では、世俗は否定さるべき「俗なるもの」であり、最高真理は求むべき「聖なるもの」である。月称にとって世俗を否定するためにこそ、世俗の中の区別を知ることも必要なのであり、論理学の体系に関する知識も日常言語活動を止滅させるために必要なのである。

　中観派にあっては、一般の人びとが用いる、あるいは用いた言葉は少なくとも一度は否定されねばならない。ある人が言葉を用いているということは、とりもなおさずその人にとって世界あるいは「言語的展開（プラパンチャ）」（戯論）が示現されているということを意味する。月称は、世界が認識の対象としてあるかぎり、涅槃に到達することはできないと考えた。彼はみずから肯定的な命題を積み重ねることによって世界の構造を説明しようとはしなかった。反対論者の主張の中に潜む矛盾をあばくことによって、言葉あるいは論理が確実なものではないことを指摘しようとしたのである。このような立場は、彼の清弁批判に顕著にあらわれる。

四

整備された論式によって論議を進めるべきだ、と考える清弁は、仏護の論議の中には自立的論証式には当然必要な理由（因）も喩例もないと批判する。さらには、われわれがすでに見たように帰謬法の特質として仮定が反証されるのであるから、仏護は「ものは自から生ずることはない」すなわち「他等から生ずる」を反証してしまう、と彼は主張した。

清弁のこの批判を月称は『明らかな言葉』の中で引用したあと、次のような批判を加える。

〔清弁は反論する。〕「自から生じたものではない」と考えたときには、「他から生じたものである」という不都合な結果になってしまうであろう、と。〔われわれは答える。〕そうではない。非定立否定（プラサジュヤプラティシェーダ）が述べられようとしていたからであり、他から生ずることもまた〔第二の命題、つまり「ものは他から生じたものではない」によって〕否定されることになるからである。[25]

清弁が自分自身の命題は非定立否定によって読むべきであると繰り返し主張したのと同様、月称にとっても「諸々のものは自から生じない」等の命題は同種の否定によって読まるべきだった。そして、そもそも月称にとっては、他人に示すための理由（因）も喩例もない[26]、のである。

このようにして、「諸々のものは自から生ずる」「他から生ずる」等の言葉が順次否定される。龍樹が『中論』でなそうとしたことは、どのようにして言葉が否定されるかを示すことであった。月称もまた龍樹のこの態度をよく受け継いでいるといえよう。龍樹が設定したようなディレンマのすべての選言肢を否定することにより言語活動を止滅させせなければ最高真理の顕現を望むことはできない、と月称は考えた。もっとも彼がいわゆる論式をまったく

用いないというわけではない。反論者の主張に従ってそれを用い、反論者の論法に従いながら、そこに矛盾のあることを指摘するためには彼は論式をも用いるのである。月称の用いる言葉が不完全であることは彼自身よく知っている。だが一方で不完全な言葉でもより劣った言葉あるいはその内容を否定することができると彼は考えた。逆に、より劣った言葉はそれより優れた内容の言葉を否定することができないとも考えていた。(27) 要するに、言葉の中に段階を設けたのである。

どのような言葉も所詮は世俗のものであってそれは最高真理ではない。言葉が作用しているということは、世俗の中の対象を認識していることである。対象すなわち「知られるもの」(*jñeya* 所知)を認識しているかぎり、あるいはその認識対象に執着しているかぎり、涅槃は得られない、と月称は考える。対象の形相の認識と、対象が実なるものである、云々と執着することは、涅槃に到達するさいの障害(所知障と煩悩障)である。したがって、涅槃を得ようとする者は、この二つの障害を乗り越えなくてはならない。

凡夫が修行を始め、行者あるいは聖者となり、そして仏となるという過程は仏教においてもっとも一般的なものと考えられてきた。この場合、聖者は「俗なるもの」の否定をすでに始めて「聖なるもの」へと向かってはいるが、まだ「俗なるもの」の中に留まっており、いわば「俗なるもの」と「聖なるもの」との中間に位置する者である。凡夫、聖者、仏という三者は、中観論者にあっても修行の段階を示す指標としてしばしば用いられた。

例えば『中論』二四章第九偈に対する『無畏註』および青目註(羅什訳)は、この三者それぞれの立場を比較しつつ、ほとんど同じ内容を語っている。(28) すなわち、凡夫はもっぱら日常世間における世俗を真に存在するものであると固執する。聖人はこの世界が空なるものであることを知っている。一方、仏はこの二つの立場を衆生を導くための手段として用いる、という意味のことが述べられている。仏護註はこの部分が失われてしまっており見ること

ができない。

一方、月称はこの三者の立場の比較を右に述べた註釈と対応するかたちで、『入中論』の中で述べている。凡夫たちにとって最高のもの（*don dam pa*）は、〔認識器官に対して〕顕現するものを対象とする聖者たちにとっての唯世俗（*kun rdzob tsam*）である。そ〔の唯世俗〕の空性であることが、彼ら〔聖者たち〕にとっての最高のものである。諸仏にとっての最高のものは、本性（*raṅ bshin*）そのものであり、それはまた虚偽なきものであるゆえに、最高真理（*don dam pa'i bden pa*）である。[29]

凡夫は諸々の対象を認識し、その対象に執着する。つまり、彼らは、対象認識とそれに対する執着という、涅槃に到達するさいの障害を二つながら有している。聖者は対象の形相を認識することはあっても、それに対して凡夫のように「実なるものである」などと執着することはない。つまり、かの二つの障害の中の一つを克服しているのである。凡夫たちが「実在する」と考え、最高のものとみなしているものが、聖者にとっては単に対象の形相のみを与えるものであり執着の対象ではない。この執着の対象とはならない世俗を，月称は「唯世俗」(*saṃvṛti-mātra*)と名づける。これは、『無畏註』、青目註、清弁註などには見られないものであり、月称の「二つの真理」に関する考え方の特徴である。このように、月称にあっては、世俗は唯世俗と世俗真理（世俗諦）に分けられる。

仏は対象の形相を見ることもなく、対象に執着することもない。仏はかの二つの障害を克服しているからである。もちろん、最高真理においては言葉は作用していない。さきほどの引用において見たように、聖者にとっての最高のものは、唯世俗の本性の空性たることであるが、仏にとっての最高真理は本性（*raṅ bshin*）そのものなのである。「何ものかの空性」という場合には、そのものを空性と観ずるという行為が待たれている。月称がここで聖者の最高のものは「唯世俗の本性の空性である」と述べたのに対し、仏の最高真理は本性であるとのみ述べているの

は、何ものかを空性と観ずるという行為さえ待たれていない真理の本性そのものを指し示そうとしたのだと思われる。『明らかな言葉』の中で月称は法の本質あるいは空性を「自性」(*svabhāva*)と呼んでいる。[30]『中論』における「自性」は、一二章第一六偈のように明白でない場合もあるが、ほとんどの場合反対論者の主張する「自性」であって、否定さるべきものの意味で用いられている。しかし、月称はその単語を、有自性論の主張する自性の意味に用いる一方で、真理の意味にも用いている。月称にとっても最高真理は、空性以外にはないのであるが、月称の考える最高真理は、否定を媒介として表現される龍樹のそれよりもポジティヴなものであったと考えられる。

さて、最高真理は「聖なるもの」の獲得を望むすべての人びとの目ざす目的地であり、そこに到達して住む者は仏以外にはない。現実に人びとの住む世界の存在を弁証することは中観論者にも課せられた課題であった。

五

すべてのものが空なるものであるならば、ものが生ずることも滅することもない。さらに、四聖諦もないことになってしまう(『中論』二四章第一偈)ゆえに、龍樹の考え方は、すべてのものがないのだと主張する一種の虚無論ではなかろうか、という反論に対し、龍樹は世俗真理と最高真理の区別を導入することによって答えた。すなわち、最高真理は言葉を超越したものであるが、仏は日常言語というすがたをとった世俗真理にも縁って教えを説いており、この世俗真理によることなくしては最高真理を説くことはできない(二四章第一〇偈)、と反論したのである。一般の人間、つまりまだ悟っていない人間の生存の場としてはこの世俗真理が許されてあったのである。龍樹はこの世俗真理が成立することを「仮説」(〔他のものに〕縁りて、仮に〔あるものの存在を〕設定すること、*prajñāptir upādāya*)と呼んだ。月称においてもこの基本的な考え方は変わっていない。一切のものが本来は虚無であり、世

界が何らの秩序をもたず、人間の営みがまったく無意味なものである、というように主張するのでないかぎり、「一切のものは空である」と主張する中観論者といえども、世界の構造や人間の行為の成立を弁証しなければならなかった。

龍樹は、しかしながら、世界や人間行為のあり方、つまり世俗の構造そのものについてそれほど積極的な関心を示したわけではなかった。彼にとっては、世界がどのような構造を有しようとも、それが結局は空なるものであることを理解できればそれで充分なのであり、そのかぎりにおいての世界の構造に関する理解が必要なだけであった。一方、月称は、世界の構造に関する理解については、龍樹とはすこしばかり異なった考え方をしていた。すなわち、彼は龍樹よりもはるかに深く世界の構造そのものに興味を示し、人間の眼前に展開される現象界が人間の生の基盤として必要であることを強調したのである。龍樹と月称の間に見られる、世界に関する態度のこのような相違は、二つの真理、縁起といった基本的な概念の理解の相違としても現われる。

さて、虚無論ではないか、という反論に対して二つの真理が述べられて、一般の人間が行為を行う現実的場としての世俗真理が示されたことはすでに述べた。ところで世俗真理の成立はいかにして可能なのであろうか。それは縁起という真理によるのだ、と月称は答える。彼は『明らかな言葉』の中で言う。

「これに縁ってかれありということ」（*idampratyayatā*）〔すなわち縁起〕のみによって世俗（*saṃvṛti*）の成立を認めることができるが、〔ものは自から、あるいは他から、あるいは自と他との両方より、あるいは無因より生ずる、という〕四つの考え方を認めることによっては〔世俗は成立し〕ない。なぜならば、かの四つの考え方は、有自性論（ものには恒常不変の実体が内在するという考え方）に陥ってしまうからであり、それは不合理だからである。[31]

同様の考えは『入中論』にも見られる。

質問。もしあなた〔すなわち中観論者〕により、〔ものの〕自から、他から、〔自と他の〕共から、あるいは無因から生ずることが〔世俗および最高真理の〕両方ともにおいて否定されるならば、無明、行、種子等によって、識、芽等が世俗として生ずるのはどのように説明されるのであろうか。

答。いかなるものも、無因から、あるいはシヴァ神という因から、あるいは、自、他、共から生ずるのではない。それゆえに〔他に〕縁りて生ずるのである。（六章第一一四偈）(32)

すでに考察したように、龍樹は『中論』において、もしもあるものが生ずるならば、その生じ方に四つの可能性があり、その四つ以外にはありえないであろう、と仮定した。次に、彼は、その四つの可能性すべてを否定して、「いかなるものも生じないこと」を論証しようとしたのであった。そして、いかなるものも生じないが、現象世界が存在しているかのように眼前に現われるのは、縁起と呼ばれる仏の真理によるのである、と龍樹は考えたが、月称もまたなおいっそうその点を強調する。

これに対し、反論者たちは、われわれにおいても現象世界は成立しているのであると、主張するであろう。これに対し月称は言う。あなた方にとって世界が成立しているかのように見えるのは、有自性論によるのであって、それは真実にはありえないものである。あなた方は仏の真理である縁起を主張できないが、われわれにはそれができる、と。縁起という真実によれば、ものの生ずること、つまり世界の現象が、自から、他から、共から、あるいは無因からという四つの場合とは全く異なったあり方において成立する、と月称は考えるのである。

そもそも『中論』における「縁起」という言葉は相反する二つの意味を統一していた。その二つの意味の一は、生ずることなく、滅することもなく、あらゆる活動が止息し、あらゆる因果関係が作用していない場であり、他は

「縁起」という単語が示すごとく、「他に縁って生ずること（あるいはもの）」であった。月称にあってはしかしながら、後者の意味がよりいっそう重要視されていると思われる。彼は縁起を「世俗に属するもの」（*sāṃvṛta*）と呼び[33]、自性があるかのように現われている世俗の真理は「虚構されたものであり縁起（*rten ciṅ ḥbrel bar ḥbyuṅ ba*）である[34]」と述べている。

縁起せるものとして成立した世俗は、月称にとって、世俗の要素がまったく無となった最高の真理より優れてさえいるのである。彼は『四百論註』の九章の結びにおいて、眼病を除こうとするあまり眼まで除くようなことをすべきでないのと同様、輪廻の苦しみを除く場合でも身体全体を無にしてしまうのがよいわけではないから、世間的なるものこそ優れていると述べている[35]。つまり、行為の基体としての身体——それは世間的なものである——が必要だというのである。

世俗は縁起によって可能となった。縁起の具体的なすがたは、仮説、すなわち、仏が、世間一般に用いられている言語表現を用いて、さまざまな現象に名称を与え、それを人間の生存の現実的基盤として成立せしめること、を通じて行われる。さて、現象世界に言葉を与えることは、単に人間の生存の基盤を与えるのみではなくて、人間を最高真理へと導くための手段（*upāya* 方便）としての機能も有しているのである。龍樹の思想であれ、月称の思想であれ、それらは究極的には、人びとを世俗から勝義へと導く目的をもつ宗教思想であったことを忘れてはならない。

最高真理が言葉によって表現できないにもかかわらず、涅槃に到るための手段として言語表現が与えられるのは、覚者の慈悲の心をもってはじめてなしうることである。月称は『明らかな言葉』の初めにおいて、般若波羅蜜（智恵の完成）の本質を理解した龍樹が慈の心（*karuṇā*）をもって他の人びとが目覚めるために『中論』を著わした、と

述べている。[36] さらに『中論』二四章第一〇偈の註釈の中で、世俗は涅槃を得るための手段であるゆえに、水を望む者が器を利用するように、まっさきに利用すべきである、とも述べている。[37] 世俗は日常の言語活動（*vyavahāra*）というかたちで現われるゆえに、世俗の真理（*saṃvṛti-satya*）は日常言語活動の真理（*vyavahāra-satya*）とも呼ばれる。『入中論』の中で月称はつぎのように述べる。

　日常言語活動の真理は手段であり、最高真理は目的である。（六章第八〇偈）

世俗の中に生きる凡夫たちを目的たる最高真理へと導くものは諸仏の教説であるが、その教説も言葉というすがたを取っている。言葉であるかぎり、教説もまた月称にとって特別な場合を除いて世俗に属するものであった。[38]

　諸仏世尊のこれらのすべての、大慈から出た手段としての智を伴う教説は、真実の甘露に入る手段（*upāya*）であると定められている。[39]

と月称は述べている。彼にとって仏の教説はあくまで最高真理に至るための手段なのであって、「最高真理そのものが言葉というすがたを取って現われたもの」という側面は、ほとんど考えられていない。一方、自立論証派の清弁は最高真理が「経験世界において作用をもち、世間の真正な論理となったもの」[40] として実世俗（*tathya-saṃvṛti*）を認めている。月称にとって、世俗はあくまで最高真理と切り離されて存在するのである。

このように月称の体系にあっては世俗が人間の生存の基盤として重要視されるとともに、一方では世俗は最高真理より遠く離れたものとして理解された。この二つのことは決して無関係ではない。なぜならば、月称は世俗それ自身を確立させるため、また同時に最高真理の存在を世俗の汚れによってあやうくさせないために、世俗真理と最高真理、すなわち、「俗なるもの」と「聖なるもの」、という「二つの極」の間を大きく引き離したからだ。このような態度を月称は清弁を批判する中で学んだと思われる。清弁は、「俗なるもの」がみずからの力、すなわち言葉

の力によって「聖なるもの」を論証できると考えた。しかし元来、日常言語表現とは矛盾することを開祖以来スローガンとして立ててきた中観派にあっては、どのように整備された論理式を立てようとも、あるいは論理式の整備をすればするほど、みずから立てた論式によってみずからの過失をさらすことになるという清弁のつまずきを月称は見ていたのである。月称の取った方法は、超論理の方法であった。彼はすべての反論を論破することにのみ論理を用い、あらゆる言葉の活動を止滅させようとした。そして、生の基盤としての現実世界は縁起の理法によって成立すると考えたのである。

それでは、言葉と言葉を超えた最高真理との断絶は一体どのようにして埋められるのか。月称はこの問題を『入中論』の中では宗教実践によって答えようとしている。論理主義を捨て実践に訴えるという方法は、ときとして非合理主義的、神秘主義に道を開くことになる。事実、月称以後、月称の後継者たちは密教と密接な関係をもった。月称自身にも数多くの密教論書が帰せられており、後世チベットでは月称に帰せられた密教論書が盛んに読まれたのである。密教はすなわち非合理主義的、神秘主義では決してないが、非合理主義的、神秘主義的なインドおよびチベット密教の理論的基礎のひとつの典型を月称が提示したと考えられよう。月称が空性を自性と呼んだことも後世の密教思想との関連において理解さるべきものであろう。

月称が生きたと推定される七世紀は、ヒンドゥイズムが急速に勢力を増していたときであった。ヒンドゥーたちは、この世界を無なるものとは考えない。たとえこの世界が幻（マーヤー）によって出現したものであるとしても、そのかぎりにおいてこの世界は存在すると彼らは信じていた。自分たちの生を支えている場としての世界は彼らにとっては有なるものであった。したがって、ヒンドゥーたちはこの世界の構造を自分たちの認識能力によって知り、世界観を打ち立てようとした。サーンキャ、ニヤーヤ、ヴァイシェーシカなどのバラモン正統派の諸学派は、月称

の時代にはすでに精緻な「世界の構造」に関する理論を形成していた。それはやがてくるヒンドゥイズムの全盛の序曲であった。もっとも現象世界に関する考察は、アビダルマ仏教、唯識派、論理学派など仏教内にあってもそれぞれの立場から――それは一種のヒンドゥー化現象ではあったが――行われていた。世俗に関する知の体系の樹立は、当時、ヒンドゥーも仏教徒をものみこむ歴史的動向なのであった。月称もこの動向を見ていたに違いない。中観派は元来、世界の構造や認識の成立に関しては冷淡であったし、その思想の方法そのものがそれらの問題に答えるには適していなかった。月称が中観論者として取った道は、最高真理、すなわち空性（聖なるもの）、の独自性を世俗（俗なるもの）から遠ざけることによって守りつつ、世俗の次元に関してはそれを縁起という理法によって成立させつつ、生の基体としての世俗を世俗の中で許されるかぎりその意義を見出すことであった。こうすることによって、中観思想の枠の中ではあったが、月称は仏教徒としての立場を守りつつ、当時の思想的状況に答えようとしたのである。

註

（1）長尾雅人『西蔵仏教研究』岩波書店　一九五四　一〇九頁。

（2）拙著『西蔵仏教宗義研究』第一巻　東洋文庫　一九七四　一一二頁参照。

（3）*Rje bstun 'jam dpal dbyaṅs chos kyi rgyal mtshan gyis mdzad pa'i grub mtha'i rnam gžag*, 12b, 2（東洋文庫蔵外文献一六七）; Sum pa khan po, *Pag sam jon zang* (*Dpag bsam ljon bzaṅ*, part 1, *History of the Rise, Progress and Downfall of Buddhism in India*, Calcutta, 1908, p. 94.

（4）Thu'u bkwan, *Grub mthaḥ' śel gyi me loṅ*, ed. by Chhos je lama, Sarnath, Varanasi, 1963, p. 16, l. 11.

（5）拙稿「チベット資料にみられる中観プラーサンギカ派の系譜」『アジア文化』第一〇巻第一冊　六六―七四頁。

（6）東洋文庫蔵外文献一六七（註（3）参照）一二b　一―一二。

（7）梶山雄一・上山春平『空の論理』『仏教の思想3』角

川書店　一九六九　一四九頁。

（8）Sum pa khan po, *Pag sam jon zang*, p. 94.

（9）A. Schiefner (ed.), *Tāranāthae de Doctrinae Buddhicae in India Propagatione*, Petropoli, 1868, p. 99.

（10）梶山・上山前掲書　一四三頁。

（11）山口益『般若思想史』法藏館　一九六六　一四五頁。

（12）*PP*, p. 12, ll. 13 - 14. ここで除いた部分は、「どこにおいてであれ、どのようなものであれ」(kva cana kecana) である。

（13）Max Walleser (ed.), *Buddhapālita, Mūlamadhyamakavṛtti*, St. Pétersbourg, 1913, p. 11.

（14）ibid., p. 12.

（15）梶山・上山前掲書　一五四―一五五頁。

（16）「自から生じない」という命題をプラサジュヤプラティシェーダ（非定立否定）によって読むべきである（『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻　一五五頁　三葉　四行）と述べた後、清弁は「パリウダーサ（定立否定）によって理解するならば、〔あるものの〕確立が主要であるゆえに「諸々のものは不生のものである（*chos rnams ma skyes so*）」と確立することによって〔諸々のもの〕生じないことを示す。それゆえに、〔いかなるものも生じない、という〕定説から離れてしまうことになろう」（同　一五五頁　三葉　五―六行）と述べている。ここに言う「諸々のものは不生のものである」とは、「自からは不生である」の意味なのか、「不生のものという、あるポジティヴなものである」という意味なのかはっきりしない。cf. Y. Kajiyama, "Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel)," *WZKSOA*, 1963, Band VII, p. 48.

（17）「自、他、共、無因」の論理的意味については第三章第三節二参照。

（18）長尾雅人「中観哲学の根本的立場」『哲学研究』第三六六号　一九頁。

（19）Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra* (*MA*), ed. by Poussin, 1907, p. 102. 小川一乗『空性思想の研究』文栄堂　一九七六　八〇―八一頁参照。

（20）*PP*, p. 493, ll. 2 - 3

（21）ibid., p. 26, l. 3.

（22）ibid., p. 492, l. 10.

（23）ibid., p. 492, l. 11.

（24）ibid., p. 492, ll. 11 - 12.

（25）ibid., p. 13, ll. 4 - 6.

（26）ibid., p. 19, l. 4.

（27）『入中論』六章第一七偈参照。

（28）『無畏註』（『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻　四三頁　二葉　三行）、青目註（『大正蔵』三〇巻　三一c：世間

顛倒故生虚妄法。於世間是実。諸賢聖真知顛倒性。故知一切法皆空無生。於聖人是第一義諦名為実。諸仏依是二諦。而為衆生説法)。ちなみにこの青目註の部分とほとんど同じ節が、清弁註漢訳『般若灯論』二四章第一〇偈註に見られる（『大正蔵』三〇巻　一二五b)。しかし、それにあたる部分は清弁註チベット訳にはない（『影印北京版西蔵大蔵経』九五巻　二四七頁　一葉　三行参照)。

（29）　*MA*, p. 108. 小川一乗訳一〇〇頁参照。ここにいう「最高のもの」は註(28)に掲げた青目註の箇所の中の「実」と同様の意味を有すると思われる。

（30）　*PP*, p. 264, l. 12.

（31）　ibid., p. 54, ll. 11 - 12.

（32）　*MA*, p. 226.

（33）　*PP*, p. 10, l. 13.

（34）　*MA*, p. 107, l. 11. 小川訳　九一頁参照。

（35）　山口益『山口益仏教学文集』（下）春秋社　一九七三七四七頁。

（36）　*PP*, p. 2, l. 7 – p. 3, l. 2.

（37）　*PP*, p. 494, ll. 14 - 15.

（38）　月称にあっては、苦諦、集諦および道諦とが世俗真理のうちに属し、滅諦は最高真理そのものである（『入中論』五章第一偈註、*MA*, p. 71, l. 5)。したがって、仏の教説のうち、滅諦のみは世俗真理ではない。

（39）　*PP*, p. 372, ll. 1 - 2.

（40）　梶山雄一「中観哲学の論理―序」『哲学研究』第四〇二号　二五頁。

第四章　清弁『智恵のともしび』二章

第一節　概　説

以下は清弁の『中論』註である『智恵のともしび』*Prajñāpradīpa*（漢訳『般若灯論』）二章の和訳・解説である。『中論』二章はこれまでにも述べたように、『中論』における論議の典型であり、著者の龍樹自身も二章以降の章においで同じ種類の論議のくり返しを避けるために二章の論議を参照することを勧めている。『中論』二章に対する、インド人の手になる現存の註釈は、安慧註の漢訳と清弁註を除いてはすべて翻訳・解説がなされている。安慧註の漢訳はしばらくおくとして、清弁註のいくつかの章はこれまでに次のような翻訳・解説がなされてきた。

一章――Yuichi Kajiyama, "Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel)," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südund Ostasiens* VII, VIII, 1963, 1964.

二章――（巻末の拙稿の初出一覧参照）

一〇章――望月海慧「『般若灯論』第一〇章試訳」（『棲神』第六四号）一九九二

一一章――望月海慧「『般若灯論』第一一章試訳」（『棲神』第六一号）一九八九

一二章――望月海慧「『般若灯論』第一二章」（『棲神』第六二号）一九九〇

一三章――望月海慧「『般若灯論』第一三章」(『立正大学大学院年報』第七号) 一九九〇
一四章――望月海慧「『般若灯論』第一四章」(『棲神』第六三号) 一九九一
一五章――梶山雄一「知恵のともしび第十五章」『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念仏教学論文集』高野山大学仏教学研究室　一九七九
一七章――梶山雄一「バーヴァヴィヴェーカの業思想―般若灯論第一七章の和訳」『業思想研究』(雲井昭善編) 平楽寺書店　一九七九
一八章――梶山雄一「知恵のともしび―第十八章」『大乗仏典』『世界の名著2』中央公論社　一九六七
二二章――野澤静證『軌範師清弁造　根本中の註・般若燈の中の如来の観察と名くる第二十二品』(私家版) 一九五〇
二四章――Ryushin Uryuzu, "Bhāvaviveka's Prajñapradīpa (Chapter 24)"『近畿大学教養部研究紀要』二巻二号　一九七一
二五章――梶山雄一「知恵のともしび第二十五章(前段の試訳)」『密教学』第一六・一七合併号　一九八〇。安井広済「チベット訳般若灯論釈第二十五章「涅槃品」における二諦説と三性説との論争―アヴァローキタヴラタの復釈とともに―」『中観思想の研究』法藏館　一九六一
二六章――梶山雄一「中観派の十二支縁起解釈」(二六章和訳を含む)『仏教思想史』三　一九八〇
なお、『智恵のともしび』のチベット語訳からの還梵テキストが仏護註などの還梵テキストや月称註のサンスクリット・テキストとともにR・パンデーヤ氏によって出版された(Raghunath Pandeya, *The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna*, with the Commentaries *Akutobhayā* by Nāgārjuna, *Madhyamakavṛtti* by Buddhapālita,

Prajñāpradīpavṛtti by Bhāvaviveka, *Prasannapadāvṛtti* by Candrakīrti, Critically Reconstructed, vol. 1, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988 ; vol. 2, 1989)。しかし、この還梵テキストには問題点が多い。

すでに述べたように、清弁はディグナーガが確立した論理学を用いて『中論』における龍樹の主張を証明しようとした。したがって、清弁の註『智恵のともしび』を理解するためにはディグナーガの論理学のシステムのある程度の理解が必要である。以下、ディグナーガの論理学における三段論法の基本構造を述べておきたい。

ディグナーガの推論式の特質は、あるものの存在を他のものを目印として証明することである。もっともこの特質はディグナーガの論理学のみならず、後世のほとんどすべてのインド論理学について言い得ることであるが。ともあれ、インドの推論式の例としては次のものがよく引用される。

a　あの山に火がある。
b　煙があるから。
c 1　煙のあるところには火がある。
　台所におけるように。
c 2　火のないところに煙はない。
　湖面におけるように。

この場合「あの山」＝「場p」(*dharmin* 有法)、「火」＝「ものs」(*sādhyadharma* 所証法、場pにおけるその存在が証明されるべきもの)、「煙」＝「ものh」(*hetu* 因、場pにおけるものsの存在を証明する目印)、「台所」＝「場d」(*dṛṣṭānta* 喩)、「湖面」＝「場d′」とおいてみよう。なお、ものsは「能証法」(*sādhanadharma*、場pにおけるものsの存在を証明するもの)とも呼ばれる。これらの記号を用いるならばかの推論式の構造は次のように表

現され得るであろう。

a　場pにsがある。

b　hがあるから。

c1　hのあるところにsがある。

場dにおけるように。

c2　sのないところにhはない。

場d′におけるように。

ディグナーガはものhが正しい因あるいは目印であるための三条件（因の三相）をそれまでの伝統に従って次のように定めた。

条件一　ものhは場pに存しなければならない。

条件二　ものhは類似場（*sapakṣa* 同品、ものsが存するという点で場pに似ているが場pではないもの）のすべてであるいは一部に存しなければならない。

条件三　ものhは非類似場（*vipakṣa* 異品、ものsが存しないという点で場pとは似ていないもの）に存してはならない。

例えば、先の推論式において、ものhである煙は場pすなわちあの山に存し（第一条件）、類似場の一部である台所に存し（第二条件）、非類似場である湖面等には存しない（第三条件）。このようにかの三条件を満たした目印あるいは因が正しい因（正因）であり、かの三条件の一以上を満たしていない因は誤った因であり、「似因」（*hetvābhāsa*）と呼ばれる。

ディグナーガはものが正しい因とならない場合を、第一条件を満たしていないとき（不成）、第二か第三かのどちらかを満たしていないとき（不定）、第二と第三の両方とも満たしていないとき（相違）の三に分類した。不成の因は論式を立てたものあるいはその論式を提示されているものの立場への「反照」の問題を含んでいる。例えば、

a　声（p）に無常性（s）がある〔声は無常である〕。

b　作られたものたること（所作性）があるから〔作られたものだから〕。

という論式を「声は作られたものではない」と考えるミーマーンサー学派に対して提示する場合には、因は不成であると考えられる。ここでは、仏教のように「声は作られたものである」と考える学派と、ミーマーンサー学派のように「声は作られたものではない」と考える学派との立場の相違が推論の過程で問題にされている。このように推論式が推論式を立てる者あるいはそれを提示される者への反照の契機を含むことは、インド論理学の性格として重要なものである。

また、虚空華のようにこの世界においてその存在が認められていないものは、ディグナーガの論理学においては場pの役を演ずることはできない。またその存在が認められていない場pの上に、あるいは場pを基体としてその上に、ものhも存することはできない。このようなものhも不成なる因として処理される。

「不成因」がものhと場pとの関係を問題にしているのに対し、「不定因」と「相違因」はものhの存する場とものsの存する場との包摂関係に関わるものである。ディグナーガは能証法（因）すなわちものhが類似場（ものsの存する場）および非類似場（ものsを有しない場）にない場合、存する場合、どちらでもある場合（倶）の組合わせによって九つの場合を考察した（表5参照）。それらの組み合わせの中、1、3、5、7、9の場合には因は不定であり、4、6の場合は因は相違となる。残りの2と8の場合が正しい因である。これらの九種の因は「九

1 類似場に有 非類似場に有	2 類似場に有 非類似場に無	3 類似場に有 非類似場に倶
4 類似場に無 非類似場に有	5 類似場に無 非類似場に無	6 類似場に無 非類似場に倶
7 類似場に倶 非類似場に有	8 類似場に倶 非類似場に無	9 類似場に倶 非類似場に倶

表5 九句因

句因」と呼ばれてきた。

にもかかわらず「常識」に反したことをその「常識」のシステムによって論証しようというのが清弁の企てであった。清弁は推論の過程のどこかでトリックを用いねばならなかった。そのトリックとは、同一の推論式の中に異なった二つの立場を導入することであった。その二つの立場とは、世俗的真理の立場と最高真理の立場である。『中論』の主張を推論式によって論証することにはそもそも初めから無理があった。例えば、「去者が去る」（去者に去ることがある）という命題は、確かに文章としては自然あるいは日常的なものではない。しかし、その不自然さを別にすれば、少なくとも「去者は去らない」という命題よりも世間一般の常識に近いものであった。だが、中論はその「常識」を否定して「去者は去らない」と主張する。そして、このような「常識」をくつがえした命題を清弁は推論式によって証明しようとする。

推論のシステムは「常識」によって支配されている。清弁の方法は世界的真理の次元と絶対的真理の次元とを厳密に区別し、前者にあっては形式論理学的思惟の妥当性を自分自身認めつつも、反論者がその妥当性を武器として清弁を批判するときには「絶対的真理においては何も存在しない」という「中観派的原則」を登場させることであ

った。したがって彼の提出する論式には「最高真理においては」という限定句がつけられることが多い。例えば、二章第八偈の註〈3・2・3〉（本書三八一頁）において次のような推論式を提示する。

（主　張）最高真理において去者は去らない。

（理由句）動作と結合しているゆえに。

（同類例）住者のように。

この論式においては、場pは去者、ものsは去ること、因（ものh）は動作との結合、類似場は去ることを有しないもの、非類似場は去ることを有するものである。「去者に去ることがある」というのが世間一般あるいは実在論者の理解であるが、その逆のことを「絶対的真理にあってはすべてのものは存在しない」という前提に立つことによって論証しようとした。この論式では、因が去者に存在するから第一条件を満たしていることになる。この限りにおいては清弁が世間的真理の次元において語っているのであることは注意さるべきである。また、因は類似場たる行くことのないものの一部である住者（停止している人）にあるので第二条件を満たしている。次に、非類似場たる去ることのあるものは中観派の立場からは存在しない。先述のように、非類似場のないときには第三条件は満たされているとディグナーガの体系では処理される。このようにして清弁はこの論式が正しいと主張する。

清弁の試みは「絶対的真理は言葉を超えているが、言葉なくしては真理は理解できない」という龍樹の立場をディグナーガの形式論理学を導入することによって組織し直そうとするものであった。その試みは、絶対を把握することは不可能と知りつつも敢えて絶対に立ち向かう哲学者のそれであった。絶対的真理の次元と世間的真理の次元との違いを強調したのは清弁その人であったにもかかわらず、同一の論式における推論過程においてあるときには世間的真理の次元に立ち、またあるときには絶対的真理の次元に立ったのも彼であった。

『中論』二章の偈の和訳を初めに掲げるが、『中論』二章における論議は、

1 去られるところ（所去処）と去ること（去法）に関して――第一偈―第六偈
2 去者と去ることに関して――第七偈―第一一偈
3 去ることの始め（開始）と住すること（留まること）に関して――第一二偈―第一七偈
4 去者と去ることの一体性と別体性に関して――第一八偈―第二一偈
5 去られるところと去ることと去者に関して――第二二偈―第二五偈

の順に進められている。

次に『中論』二章偈の和訳を掲げておこう。

第一偈

まず已去処は　去られない
未去処も　去られない
已去処と未去処を離れた
現去処は　知られない

第二偈

運動のあるところに　去ることがある
なぜならば　それは現去処にある
運動は　已去処になく　未去処にない
ゆえに現去処に　去ることがある

第三偈

現去処に　去ることがあるとは
どうしてあり得ようか
去ることがないとき
現去処はあり得ないゆえに

第四偈

現去処に　去ることがあれば
その現去処は　去ることを離れる
こととなろう　なぜならば
現去処の存在を　認めるからである

第五偈
　現去処に　去ることがあれば
去ることは　二つ存することになろう
それにより　現去処となる去ることと
現去処に　さらに存する去ることと

第六偈
もしも　二つの去ることがあれば
二つの去者があろう
去者なくしては
去ることはあり得ないゆえに

第七偈
もし　去者がなければ
去ることは　あり得ない
去ることがないならば
どうして去者があろう

第八偈
まず　去者は去らない
非去者も去らない
去者　非去者より他の
どのような第三者が去ろうか

第九偈
まず　去者が去るとは
どのようにしてあり得ようか
《去ることがなければ去者は》
決してあり得ないゆえに

第一〇偈
もしある人が　去者は去ると
考えるならば　去ることのない
去者が存することとなろう
去者に去ることを認めるゆえに

第一一偈
もし　去者が去るならば
去ることが二つ存することとなろう
それによって去者となるためのものと
去者となって後去るときのものと

第一二偈

已去処に　去ることの始めなく
未已処にも　去ることの始めなく
現去処に　始めがないゆえに
どこに　去ることの始めがあろう

第一三偈

去ることの始めより先に
去ることの始めがあるところとしての
現去処になく　已去処になし
未去処に去ることがどうしてあろう

第一四偈

去ることの始めが　すべての場合に
決してあり得ないとき
どうして　已去処とか　現去処とか
未去処というものが　存すると考えられよう

第一五偈

まず　去者は住しない
非去者は　住しない
去者　非去者より他の
どのような第三者が住しようか

第一六偈

まず　去者が住するとは
どうしてあり得ようか
去ることがないとき
去者は　あり得ないゆえに

第一七偈

現去処より　住しない
已去処よりも　未去処よりも　住しない
去ることと　起行と　休止とは
去ることに等しい

第一八偈

去ることと　去者とは
一体であることもなく
去ることと　去者とは
別体でもあり得ない

第一九偈

もし　去ることであるもの

それが去者ならば
行為者と　行為も
　一体となろう

第二〇偈
もし　去ることと去者とが　別体であると
虚妄な判断を下すならば
去者のない去ることと
去ることのない去者があろう

第二一偈
ある二つのものが　一体としてか
あるいは　別体としてか
存在しなければ
その二つは　どうして存在し得よう

第二二偈
ある去ることに基づいて　去者と呼ばれるとき
その去ることを　去者は去らない
なぜならば　去ることの前にないゆえに
　誰が　自分自身を　去ろうか

第二三偈
ある去ることに基づいて　去者と呼ばれるとき
その去ることを　それより別の去者は　去らない
なぜならば　一人の去者に
二つの去ることは　あり得ないから

第二四偈
実在する去者は
三種の去ることを　去らない
非実在の去者も
三種の去ることを　去らない

第二五偈
実在にして非実在の去者も
三種の去ることを　去らない
それゆえに　去ることも　去者も
去られるところも　存しない

第二節　目次

〈1〉 序

〈1・1〉 二章の目的

〈1・1・1〉 清弁の解釈

〈1・1・2〉 仏護の解釈

〈1・1・3〉 仏護の解釈に対する清弁の批判

〈1・1・3・1〉 弟子が心顚倒せる者である場合

〈1・1・3・2〉 弟子が心惑える者である場合

〈1・1・3・3〉 弟子が無知な者である場合

〈1・2〉 生ずることの否定の後に去ることを否定する意義

〈1・3〉 反対主張の提示と清弁による批判

〈1・3・1〉 反対主張の提示

〈1・3・2〉 清弁による批判

〈1・3・2・1〉 その1

〈1・3・2・2〉 その2

〈1・3・2・3〉 その3

〈1・3・2・4〉 その4

〈1・3・2・5〉 その5

〈2〉 去られるところ（所去処）と去ること（去法）に関する考察

〈2・1〉 去られたところ（已去処）と去られていないところ（未去処）における去ることの非存在　——第一偈ab

〈2・2〉 ヴァイシェーシカ学派の主張とそれに対する批判

〈2・2・1〉 ヴァイシェーシカ学派の主張

〈2・2・2〉 清弁による批判

〈2・3〉 経量部の主張とそれに対する批判

〈2・3・1〉　経量部の主張
〈2・3・2〉　清弁による批判
〈2・4〉　サーンキャ学派の主張とそれに対する批判
〈2・4・1〉　サーンキャ学派の主張
〈2・4・2〉　清弁による批判
〈2・5〉　現に去られているところ（現去処）における去ることの非存在（その1）――第一偈cd
〈2・6〉　現去処に去ることが存在するという反対論者の主張――第二偈
〈2・7〉　仏護による第二偈の解釈とそれに対する批判
〈2・7・1〉　仏護の解釈
〈2・7・2〉　清弁による批判
〈2・8〉　現去処における去ることの非存在（その2）――第三偈ab
〈2・9〉　最高真理においては去ることが存するという推論の不成立――第三偈
〈2・10〉　世俗の現去処に最高真理の去ることが存するという主張とその批判――第三偈
〈2・11〉　去る動作を「去られる」という語で指し示すゆえに去ることが存するという主張とその批判――第四偈
〈2・12〉　「現去処」と呼ばれるものが去ることを有するゆえに去ることが存するという主張とその批判――第四偈
〈2・13〉　最高真理における去ることを有する現去処に去ることが存するという主張とその批判――第五偈
〈2・14〉　ただ一つの世俗の去ることに相待するゆえに去者および現去処があるという主張とその批判――第六偈
〈2・14・1〉　偈を掲げる
〈2・14・2〉　反対論者の主張とその批判
〈2・15〉　去ることはただ一つであるという文法論者の主張とその批判――第六偈
〈2・15・1〉　文法論者の主張
〈2・15・2〉　清弁による批判
〈3〉　去者と去ることに関する考察
〈3・1〉　去ることの基体たる去者が存するゆえに去ることが存するという主張とそれに対する批判――第七偈
〈3・1・1〉　反対主張を掲げる
〈3・1・2〉　清弁による批判

〈3・2〉 去者に去ることが存するという反対主張とそれに対する批判　——第八偈a

〈3・2・1〉 反対主張の提示

〈3・2・2〉 清弁による批判

〈3・2・3〉 清弁による推論式の提示

〈3・3〉 非去者に去ることが存するという反対主張とそれに対する批判　——第八偈b

〈3・3・1〉 偈の説明と清弁の推論式

〈3・3・2〉 ヴァイシェーシカ学派及び経量部に対する批判

〈3・3・3〉 サーンキャ学派の主張とそれに対する批判

〈3・3・3・1〉 「非去者とは去ることの未顕現なるものである」という主張に対する批判

〈3・3・3・2〉 非去者とは去者の前の分位であるという主張に対する批判

〈3・3・3・3〉 非去者とは去者の無であるという主張とそれに対する批判

〈3・4〉 去者、非去者以外の第三者に去ることがあるという主張とそれに対する批判　——第八偈cd

〈3・4・1〉 空衣派の主張

〈3・4・2〉 清弁による批判

〈3・4・3〉 清弁の推論式に関する疑問とそれへの回答

〈3・4・3・1〉 清弁の提示した理由に関する疑問とそれへの回答

〈3・4・3・2〉 清弁の提示した同類例に関する疑問とそれへの回答

〈3・5〉 去者の去るのが見られるゆえに去ることがあるという主張とそれに対する批判　——第九偈

〈3・6〉 「去者が去る」と仮説する者に対する批判　——第一〇偈

〈3・7〉 去者が最高真理の去ることと結合するという主張とそれに対する批判　——第一一偈

〈4〉 去ることの始め（開始）と住すること（留まること）に関する考察

〈4・1〉 去ることの始めが存するゆえに去ることが存するという主張とそれに対する批判　——第一二偈

〈4・1・1〉 反対論者の主張

〈4・1・2〉 清弁による批判

〈4・2〉「すでに去った。今去る。去るであろう」という表現があるゆえに去ることが存在するという主張とそれに対する批判
〈4・2・1〉反対主張の提示
〈4・2・2〉清弁による批判
〈4・3〉已去処、未去処、現去処が存するゆえに去ることが存するという主張とそれに対する批判 ――第一三偈
〈4・3・1〉反対主張の提示
〈4・3・2〉清弁による批判
〈4・4〉已去処、未去処、および現去処が存しないこと ――第一四偈
〈4・5〉去ることと異なるものが存するゆえに去ることが存するという主張とそれに対する批判 ――第一五偈
〈4・5・1〉反対主張の提示
〈4・5・2〉清弁による批判
〈4・5・2・1〉去者における住することの非存在
〈4・5・2・2〉非去者における住することの非存在
〈4・5・2・3〉去者、非去者より他の第三者における住することの非存在
〈4・6〉去ることを離れても去者が住するという主張とその批判 ――第一六偈
〈4・6・1〉偈の説明
〈4・6・2〉反対主張の提示
〈4・6・3〉清弁による批判
〈4・7〉住することは已去処、未去処、現去処のいずれかより休止するという主張とそれに対する批判 ――第一七偈ab
〈4・8〉異なるものがあり、始めがあり、住することより休止して去ることが生ずるという主張とそれに対する批判 ――第一七偈cd
〈4・8・1〉反対主張の提示
〈4・8・2〉清弁による批判
〈5〉去者と去ることとの一体性と別体性に関する考察
〈5・1〉中観論者の説は世間一般に認められていることと相容れないという主張とそれに対する批判 ――第一八偈
〈5・1・1〉反対論者の主張
〈5・1・2〉清弁による批判
〈5・2〉去者と去ることにおける一体性と同体性の総括的否定 ――第一八偈

〈5・3〉去者と去ることが一体であることの否定 ——第一九偈
〈5・3・1〉中観論者による推論式の提示
〈5・3・2〉反対論者による批判とそれに対する回答（その1）
〈5・3・2・1〉反対論者による批判
〈5・3・2・2〉清弁による回答
〈5・3・3〉反対論者による批判とそれに対する回答（その2）
〈5・3・3・1〉反対論者による批判
〈5・3・3・2〉清弁による回答
〈5・3・3・2・1〉最高真理における場合
〈5・3・3・2・2〉世俗における場合
〈5・3・4〉反対論者による批判とそれに対する回答（その3）
〈5・3・4・1〉反対論者による批判
〈5・3・4・2〉清弁による回答
〈5・4〉去者と去ることとが別体であることの否定 ——第二〇偈
〈5・4・1〉偈の意図の説明
〈5・4・2〉「特定の表現の起きることに相待するゆえに」という理由によって両者の別体性を否定することとそれに対する疑問
〈5・4・2・1〉清弁による推論式の提示
〈5・4・2・2〉清弁の提示した理由に関する疑問とそれへの回答
〈5・4・2・2・1〉その1
〈5・4・2・2・2〉その2
〈5・4・2・2・3〉その3
〈5・4・2・2・4〉その4
〈5・4・2・2・5〉その5
〈5・4・3〉「去者の去ること」という表現が存するゆえに去ることより去者は別体であるという反対主張と清弁による批判
〈5・4・3・1〉反対主張の提示
〈5・4・3・2〉清弁による批判
〈5・4・4〉ヴァイシェーシカ学派の推論式とそれに対する批判
〈5・4・4・1〉ヴァイシェーシカ学派の推論式
〈5・4・4・2〉清弁による批判
〈5・4・4・2・1〉その1
〈5・4・4・2・2〉その2
〈5・4・4・2・3〉その3
〈5・4・4・2・4〉その4

〈5・4・4・2・5〉その5——清弁の批判のまとめ——
〈5・4・5〉一体性を否定するための推論は、別体性を否定するための推論を論破する、という反対論者の主張とそれに対する批判
〈5・4・5・1〉反対主張の提示
〈5・4・5・2〉清弁による批判
〈5・4・6〉ヴァイシェーシカ学派による類例に関する批判とそれに対する回答
〈5・4・6・1〉ヴァイシェーシカ学派による批判
〈5・4・6・2〉清弁による回答
〈5・5〉去者と去ることが一体でも別体でもないゆえに両者が存在しないこと ——第二一偈
〈5・5・1〉ニヤーヤ学派による批判とそれに対する回答
〈5・5・1・1〉ニヤーヤ学派による批判
〈5・5・1・2〉清弁による回答
〈5・5・2〉経量部による批判とそれに対する回答
〈5・5・2・1〉経量部による批判
〈5・5・2・2〉清弁による回答
〈6〉去られるところと去ることと去者に関する考察
〈6・1〉中観論者の推論式に関する批判とそれに対する回答 ——第二二偈abc
〈6・1・1〉反対論者による批判
〈6・1・2〉清弁による回答
〈6・1・2・1〉その1
〈6・1・2・2〉その2
〈6・2〉経量部の主張とそれに対する批判 ——第二二偈d
〈6・2・1〉経量部の主張
〈6・2・2〉清弁による批判
〈6・3〉サーンキャ学派の主張とそれに対する批判 ——第二二偈
〈6・3・1〉サーンキャ学派の主張
〈6・3・2〉清弁による批判
〈6・4〉「あるものがそれ自身に対して行為することがあり得る」という主張とそれに対する批判 ——第二二偈
〈6・4・1〉反対主張の提示
〈6・4・2〉清弁による批判
〈6・5〉仏護の主張とそれに対する批判 ——第二二偈
〈6・5・1〉仏護の主張

〈6・5・2〉 清弁による批判
〈6・6〉 ヴァイシェーシカ学派の主張とそれに対する批判　――第一三偈
〈6・6・1〉 ヴァイシェーシカ学派の主張
〈6・6・2〉 清弁による批判
〈6・6・2・1〉 偈の内容に対する理由（その1）
〈6・6・2・2〉 偈の内容に対する理由（その2）
〈6・6・2・3〉 偈の内容に対する理由（その3）
〈6・6・2・4〉 偈の内容に対する理由（その4）
〈6・7〉 「自分自身より別の去ることを去者は去らない」と論証するための中観論者の推論式　――第一三偈
〈6・8〉 仏護の主張とそれに対する批判　――第一三偈
〈6・8・1〉 仏護の主張
〈6・8・2〉 清弁による批判
〈6・9〉 ヴァイシェーシカ学派による主張とそれに対する批判　――第一三偈
〈6・9・1〉 ヴァイシェーシカ学派による主張
〈6・9・2〉 清弁による批判
〈6・10〉 二章の結論　――第一四―一五偈
〈6・10・1〉 どのような去者もどのような所去処をも去らないと論証する推論式の提示
〈6・10・2〉 去られるところと去ることと去者の非存在
〈6・11〉 二章の目的の再確認
〈7〉 教証の引用

略号

A：観誓著『般若灯論広釈』 *Śes rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa*（『影印北京版西蔵大蔵経』鈴木学術財団　五二五九番　九六巻）一九五七

AD：観誓著『般若灯論註』（『デルゲ版チベット大蔵経論疏部』中観部六　世界聖典刊行協会　三八五九番）一九七八

D：清弁著『根本中論註般若灯論』 *Śes rab sgron ma*（『デルゲ版チベット大蔵経論疏部』中観部一　世界聖典刊行協会　三八五三番）一九七七

N：ナルタン版大蔵経 mDo Tsha（東洋文庫所蔵）

P：清弁著『根本中観註般若灯』 *Śes rab sgron ma*（『影印北京版西蔵大蔵経』鈴木学術財団　五二五三番　九五巻）一九五七

PD：*Prajñāpradīpa.*（『智恵のともしび』）

PP：*Prasannapadā*, publiée par Louis de la Vallée Poussin, *Bibliotheca Buddhica* IV, St.-Pétersbourg, 1913.

W：*Prajñāpradīpa*, Max Walleser (ed.), *Bibliotheca Indica*, work 226, new series No. 1396, Calucutta, 1914.

灯論：『般若灯論釈』（『大正蔵』一五六六番　三〇巻）

P162・2・6はP（『影印北京版西蔵大蔵経』五二五三番　九五巻）一六二頁第二葉六行目を示す。A256・5・6も同様にA（『影印北京版西蔵大蔵経』五二五九番　九六巻）二五六頁第五葉六行目を示す。

第三節　訳註

二章「すでに去られたところ、いまだ去られないところ、現に去られつつあるところの考察」

〈1〉　序

〈1・1〉　二章の目的

〈1・1・1〉　清弁の解釈

P162・2・6　A256・5・6　D31・4・7　W55・1　N64b・1　D32・1・1

今〔龍樹は〕、来ることなく去ることなきものである、という限定を受けている縁起(*pratītya-samutpāda*)を(1↓説くため↑1)、あるいは、一章で「一切のものは生じない」と説かれたのに反対する主張を排除しようと望んだために、二章を著わした。

清弁によれば、二章の目的の一つは、『中論』冒頭に述べられている「滅することなく、生ずることなく、断なることなく、常なることなく、同一のものなく〔あるいは同一のものでなく〕、別異のものなく〔あるいは別異の

ものでなく」、来ることなく、去ることなき」といういわゆる「八つの否定的限定」（八不）の中、最後の二つの限定を受けた縁起を考察することである。清弁は『智恵のともしび』（Pあるいは*PD*）一〇章の始めに「〔龍樹は〕同一のものなく〔あるいは同一のものでなく〕別異のものがない〔あるいは別異のものでない〕という限定を受けている縁起を説くために一〇章を著わした」（P195・5・5）と述べ、一五章の始めには「〔龍樹は〕断なることなく、常なることなきものである、という限定を受けている縁起を説くために一五章を著わした」（P210・2・1）と述べる。一章では「〔龍樹は〕滅することなく生ずることなきものである、という限定を受けている縁起を説くために一章を著わした」という文章こそ見出されないが、「滅することなく生ずることなき縁起」が特に一章において説かれることはその内容より明らかである。[2]

〈1・1・2〉　仏護の解釈[3]

P162・2・7
A257・3・2

> 他の者〔すなわち仏護〕が主張する。「弟子が、〔一切のものは〕生じないという道理に接し[4]、〔その心に〕信解を生じて、世間において〔存在する、と〕一般に認められている去ることおよび来ることが〔実は〕存在しないというそのわけを聞きたいと望むために〔龍樹は〕二章を著わした。」

「他の者」とは観誓 Avalokitavrata の『智恵のともしび広釈』*Prajñāpradīpaṭīkā* によれば仏護のことである。観誓註には仏護著『根本中論註』*Mūlamadhyamakavṛtti* 二章の最初の次のような一節、つまり「あなた〔すなわち龍樹〕によって「〔すべてのものは〕生じない」というこの道理が説かれたので、われわれの心は空性のことを聴き、驚歎しているが、世間において眼前に見られる去ることや来ることがどうしてあり得ないのか、そのわけを話してほしい」が引用されている。[5]仏護註のこの一節と較べてみれば、清弁註に言う「他の者」とは仏護であることは明白である。

〈1・1・3〉　仏護の解釈に対する清弁の批判

P162・2・8
A257・3・5

他の者ではない者［すなわち清弁］が「それ［＝仏護の解釈］は正しくない」と答える。

清弁は、そもそも弟子たる者はすべて智恵が劣っているから「去ることや来ることが存在しないというそのわけを聞きたい」などとまともなことを言うはずがない、と考えて仏護の考えを批判する。清弁は弟子を、（一）心顛倒せる者、（二）心惑える者、および（三）無知な者の三種にわけ、弟子は必ずこのどれかに属する、と考える。このように清弁は、弟子を元来、下等なものであると規定した上で仏護批判を始めるのである。

〈1・1・3・1〉　弟子が心顛倒せる者である場合

P162・2・8
A257・3・8
W55・10

［弟子というものは、心顛倒せる者、心惑える者、無知な者のいずれかであろう。その三種の弟子の中まず］正しくない認識手段によって心顛倒せる者が［「去ることや来ることが存在しないその理由を話してほしい」と］問い求めること[6]はあり得ないから。［なぜならば］彼らには、去ることがあると主張するため、さらには生ずることがあると主張するために推論を述べるのがふさわしいからだ。

〈1・1・3・2〉　弟子が心惑える者である場合

P162・3・1
A257・5・1

正しくない認識手段によって心惑える者が「最高真理においては去ることがない」と主張することは、どうして正しいだろうか。［正しくない。なぜならば、もともとかの弟子の］質問の立て方がふさわしくないから。

心惑える者が「勝義においては去ることがない」と主張する、とは清弁註の中に「世間において［存在する、と］一般に認められている去ることおよび来ることが［実は］存在しないというそのわけを聞きたいと望む」とあ

ったのを指し、仏護註の中に「世間において眼前に見られる去ることや来ることがどうしてあり得ないのか、そのわけを話してほしい」とあったのを指す。

観誓は「質問の立て方がふさわしくない」ことを次のように説明している。

A257・5・4

去ることとは存在するのか、しないのか、と疑う者に信解が生まれるはずはないので、そのように質問するというのは理に合わない。もし疑いを除くためにそのように質問するのであるというならば、その場合にも「世間において〔存在する、と〕一般に認められている去ることおよび来ることが〔実は〕存在しないというそのわけを聞きたいと望むために〔龍樹が〕二章を著わした」と結論づけるのはよくない。その結論は〔世俗の立場において弟子自身が〕認めている〔去ることは存在するという〕ことと食い違い、また〔去ることや来ることが実は存在しない、というようなことは〕世間一般に認められていることとも食い違うことになる。すなわち去ることや来ることの存在は最高真理においては否定されているが、日常活動（*vyavahāra, tha snad*）においてはそうではないからである。

つまり、清弁はここで、日常世間における去ることや来ることの存在否定ではなく、最高真理における去ることや来ることの存在否定を考えているのであるが、一方でまた彼は、心惑える弟子が「去ることや来ることは最高真理において存在しない」と考えるわけがないと独断しているのである。

〈1・1・3・3〉　弟子が無知な者である場合

P162・3・2
A257・5・7
A258・1・4

〔無知な弟子がそのように問い求めることもない。なぜならば〕無知な弟子の請問であると考えるならば、〔中観の〕論書が凡夫の〔学ぶ〕対象となろうから。

A258・1・4

中観の論書は諸々の菩薩摩訶薩のために説かれたのであって、凡夫の〔学ぶ〕対象ではない。

A258・2・2
〈1・2〉 生ずることの否定の後に去ることを否定する意義

「〔一章において、〕「生ずることのなき」〔縁起〕が説かれた後には「滅することなき」〔縁起〕あるいは「断なることなき」〔縁起〕を説くのが正しいのに、それを説かずに、「来ることなく、去ることなき」という言葉の意味を〔『中論』は〕説き示す。それゆえ、あなた方、中観論者の論書〔である『中論』〕には時として順序に関する明確な決まりがない」という反論を予想し、それへの回答として、ここに註釈者〔清弁〕が〔以下のように〕述べる。

P162・3・2 A258・2・3
この世間では、ほとんどの人が↓〔たとえ牛飼いの妻のような最も卑しい者であっても、考えることのできないほど古い時代(↑A258・3・2)から、去るとか来るとかの〕多くの所作（*bya ba*）という日常活動の威力に支配されて、所作の実体（*dṅos po*）に執着している。だから執着のその毒箭を抜くために、去ることというすがたを取る一つの所作〔の存在〕を否定すれば〔生ずるとか増すとかの(A258・3・5)〕他の所作〔の存在〕の否定もまた容易である。

〈1・3〉 反対主張の提示と清弁による批判

〈1・3・1〉 反対主張の提示

P162・3・3 A258・2・4
〔反対主張がなくてはその批判を行うことが不可能である(A258・3・5)〕そのゆえに〔今からの議論にあたってわれわれ中観論者の批判の対象となる(A258・3・8)〕反対主張を提示しよう。ここに〔一章以来、われわれが〕

W56・1
証明しようとしてきた〔「諸々のものは生じない」という〕ことに反対する主張がある。〔すなわち〕

（主　張）〔心および心の働きの〕諸々の内的な依り所〔である眼等の感官〕には必ず生ずることが存する。

（理由句）それら〔諸々の内的な依り所〕を対象とする言葉を語ることがあるから。

（異類例）この世界ではあるものが生じないとき、それらを対象とする言葉を語ることはない。例
A258・4・8 えば「石女の子が去る」とは言わないように。

A258・4・8 （同類例）デーヴァダッタやヴィシュヌミトラ[1]〔などこの世で存在する人々〕に関してはそ〔の石女の子供の場合〕のように[2]は去らないのではない[3]。

A258・5・3 （結　論）それゆえに、〔心および心の働きの〕諸々の内的な依り所〔である眼等の感官〕には必ず生ずることが存在する。

＜1・3・2＞　清弁による批判

――〔私、清弁は〕提示された反対主張を否定するために次のように述べよう。

これ以下、清弁により批判がなされるが、その批判を観誓は次に示す五つの誤謬に整理する。

（1）かの反対主張は、存在すると承認されているもの（*siddha*）の存在をさらに論証しようとする誤り（*siddha-sādhana*）を犯しているという批判。古代インドにおいては、明白なことあるいはすでに証明ずみのことをあらためて論証しようとするのは誤謬であると考えられた。

（2）存在の確認されていない基体（所依）を有する理由（*āśrayāsiddha* 所依不成）となるという批判。この正しくない理由（似因）は、ディグナーガの定義に従えば、場（*pakṣa* 宗）そのものの存在が承認されていないために「場に属するもの」（*pakṣadharma* 宗法）となり得ない理由のことである。

（3）論者あるいは反論者のどちらか一方の考え方にとって、場における理由の存在がもともと認められていないために証明能力のない理由（*anyatarāsiddha* 随一不成）となるという批判。

（4）正しい推論式[A259・3・2]には喩例が備わっていなければならないが、かの反対主張における喩例は欠減している（*dpe ma tsaṅ ba*）という批判。

（5）相違した（*viruddha*）理由となるという批判。「相違した理由」とは、非類似場（*vipakṣa* 異品）にのみ存在するために証明能力のない理由のことである。

＜1・3・2・1＞　その1

[P162・3・6 / A258・5・8 / N65a・1]

もし布施と持戒と禅定等を成立させるものであって世間で[A259・1・7]［すでにその存在が］認められている生ずること、去ること、および来ること［の世俗における存在］をさらに［反対論者が］論証しようとするならば、存在すると認められているものの存在をさらに論証するという誤りとなる。

菩薩が実践すべき「六種の完成」（六波羅蜜）と呼ばれる行の中、布施と持戒と忍辱という三つは福（*puṇya*）の資糧（悟りの原因を養い育てる糧）である。禅定と智恵という二つは知（*jñāna*）の資糧である。精進は福と知の二資糧にまたがっている。したがって、本文にいう「布施と持戒と禅定等」とは福と知の二資糧、つまり「六種の完成」を意味する。去ることあるいは来ることという動作も資糧の原因となる。それらの動作がなければ、布施などの行為もあり得ないからだ。動作があってはじめて施者が施物をさし出すことや受者が受け取ることも可能となる。存在不可能な虚空に咲く花は生ずることもなく、去りもせず来もしないので、布施等を成立させることができない。この自明なことが「布施と持戒と禅定等を成立させるものであって」と述べられているのである。布施等を行うには当然必要な動作あるいは運動であり、牛飼いの妻、つまり高レヴェルの教育を受けていない一般の人々に

もその存在が認められている生ずることや去ることとの世俗における存在をこの上またわれわれの議論において確立させようとするならば、存在すると承認されているものの存在をさらに論証しようとする誤りとなるのである。

以上、観誓に従って（cf. A 259・1・1—7）清弁の批判を説明したのであるが、ここで注意すべきことは物をさし出したり受け取ったりというような日常の動作、運動の存在は清弁によっても承認されているということである。すなわち龍樹以来の伝統に従って「去ることは存在しない」と主張するとき、清弁は日常世間以外における動作、運動の非存在を考えているのである。龍樹は『中論』（七章第五偈ａｂ）において「所作等があり得ないとき、法と非法なし」と述べているが、この場合、ゆえに所作等は世間一般および中観論者にとって実在する、という含みを持たせているわけではない。龍樹にとって、存在するものは、縁起によってあるいは仮説されたものとして存在するのであって、世間一般の人々が日常の立場で存在すると考えているものをそのまま自分の立場においても「存在する」と承認しているわけではない。龍樹にとって、仮説されたものとして存在するとは、空性を理解した後にこそ言い得るのであって、日常世間の存在が否定を受けることなくそのまま承認されることはない。しかしながら清弁は、ここに見られるように、世俗としての日常世間の存在は中観論者にとっても論証の不必要なまでに明白であり、認めざるを得ないと考え、そして、世俗としての日常世間とは区別された最高真理（*paramārtha* 勝義諦）の観点からは、「去ることは存在しない」と考えるのである。

〈1・3・2・2〉　その2

牛飼いの妻にも存在すると認められている日常の動作などは、世俗の立場において存在すると考えることが可能かもしれない。それでは、日常世間の行為ではない場合、例えば瞑想に入った行者の見ることあるいは来ることは存在するのではないか、という質問が予想される。それに答えて清弁が言う。

P 162・3・7 A 259・1・7 W 56・10

では一方で、瞑想に入ったヨーガ行者が慧眼によって諸々のもの(4↓)のありのままの真実を見た(↑4)〔結果、認識したところの〕生ずること、去ること、および来ることが最高真理においては存在すると〔反対論者が〕論証しようとするならば、「それら〔諸々の内的な依り所、すなわち眼等の感官〕を対象とする言葉を語ることがあるから」という〔理由句の中の〕理由〔すなわち、そのような言葉を語ること〕は、存在の確認されていない基体を有するもの（*āśrayāsiddha*）となる。

批判の対象となっている推論式においては、

場（*pakṣa* 宗）＝諸々の内的な依り所

所証法（*sādhyadharma* 所立法）＝生ずること

能証法（*sādhanadharma* 能立法、理由）＝それら〔諸々の内的な依り所〕を4対象とする言葉を語ること

である。さて清弁によれば、最高真理の観点からはすべてのものは存在しない。したがって、この推論式における場である諸々の内的な依り所は存在しない。それゆえに、諸々の内的な依り所を対象とする言葉を語ることというこの推論式における理由は、存在の確認されていない基体を有することになる。つまり、理由の属すべき基体の存在は認められていない。(5) 中観論者のこのような立場によれば、しかしながら、この誤謬はかの反対主張として提示された推論のみではなく他のすべての推論において見出される種類のものである。中観論者によれば一切のものは存在しない。したがって、どのようなものが推論の中の場に選ばれようとも、それは存在しない。ならば常に場は存在しないゆえに、理由は場に属するものたり得ないことになる。

〈1・3・2・3〉　その3

A 259・2・4 存在の確認されていない基体を有する〔理由である〕ばかりでなく、〔論者、反論者のどちらか〕

一方にとって場におけるその存在が認められていない（*anyatarāsiddha*）〔理由である〕という誤りでもある。なぜならば、

去ること〔などすべてのもの〕[A259・2・5]の生ずることが〔一章において〕否定されたように去ることも否定されたゆえに、〔推論において喩例として出された、デーヴァダッタやヴィシュヌミトラの〕去ること〔の存在〕は否定されている。

P162・3・8 A259・2・5 D32・2・1

ここで問題となる誤謬、つまり「論者、反論者のどちらか一方にとっては、理由の場における存在がその教義上認められていないために所証法を確立する能力のない理由」は、論者と反論者の主張の相違に起因する。古代インドにおいては、声は常住なものであるか、否か、をめぐって論争が行われてきた。サーンキャ学派によれば声は常住なるものである。声が出現したり消滅したりするように見えるのは、常に存在する同一のものが顕現あるいは未顕現の状態に入るにすぎない。このような立場は古来「声顕論」と呼ばれてきた。一方、仏教はこの考え方に反対する。「声は無常である。作られたものだから」と声顕論者に対して主張する場合、作られたものたること（所作性）は論者、反論者の一方に認められていない理由となる。常住なものは作られたものではない。したがって、声顕論者にとっては彼らの見解上もともと声（場）に作られたものたること（理由）の存在することが認められていない。それゆえ、この理由は無常なること（所証法）を確立させることができないのである。

清弁の批判においても同様に、論争する両者の一方である中観論者にとっては、諸々のものは生じない。一方、反対論者は、諸々のものは生ずる、と考えている。中観論者にとって内的な依り所（場）は生じない、つまり存しない。存しないものを対象とする言葉を語ること（理由）は存在しない。つまり、場における理由の存在が認められていないのである。

清弁による批判その2においては、場（*pakṣa*）そのものの存在が認められていないゆえに理由が「場に属するもの」（*pakṣadharma*）たり得なかったのであるが、批判3の場合には、たとえ場そのものの存在が認められていたとしても論争する両者の一方の見解上、場における理由の存在が認められないのである。

〈1・3・2・4〉　その4

反対論者は次のように考えるかもしれない。「あなた方中観論者は、世俗のレヴェルにおいては生ずること、去ること、来ることが存在することを認め、われわれは最高真理のレヴェルにおいてそれらが存在することを認めて（A259・2・6）いる。世俗と最高真理の区別はあれ、両者共通してかの推論における理由の存在を認めているではないか」と。このような反論を予想して清弁は次のように言う。

P162・3・8
A259・2・6

「〔世俗と最高真理の区別はあれ、ともかく論者、反論者〕両者共通して承認されている(6)〔諸々の内的な依り所を対象とする言葉を語ることと（A259・2・7）いう〕理由〔の存在〕が認められているではないか」と〔反対論者が〕言うかもしれないが、(7)〔それも正しくない。なぜならば〕肯定的必然関係（*anvaya* 随伴）がない〔という誤り（*ananvaya*）となる〕からである。

肯定的必然関係とは、例えば、

（主　張）あの山に火がある。
（理由句）煙があるから。
（同類例）煙のあるところには火がある。台所におけるように。
（異類例）火のないところに煙はない。湖面におけるように。

という推論式における傍線の部分の示す関係である。すなわち、「理由（能証法）があるところに、所証法がある」

という、理由と証明さるべきものとの関係である。

今問題となっている推論式においては、「あるもの(x)を対象とする言葉を語ることがあれば〔すなわち、xが言葉の対象となれば〕、xは生ずる」という関係が肯定的必然関係である。中観論者にとっては、しかし、最高真理の観点からは何ものも言葉の対象となることはなく、また何ものも生ずることはない。したがって、中観論者にとってはどのようなものも上記の関係を満足させるxとはならない。すなわち、かの反対主張における理由と所証法との肯定的必然関係は成立しないのである。

＜1・3・2・5＞　その5

清弁は「中観論者は不生のものを対象とする言葉を語ることがあるではないか」という反論を予想して次のように言う。

P162・4・1
A259・3・3

〔最高真理においては〕非類似場（*vipakṣa* 異品）のみに〔それ[8]、すなわち、諸々の内的依り所を対象とする言葉を語ることという理由が〕見出されるから[9]理由が相違（*viruddha*）である。

非類似場とは、所証法を有しない点で場と類似せず、しかも場以外のものである。かの推論における非類似場は、生ずること（所証法）なく、しかも諸々の内的な依り所（場）以外のものである。相違した理由（相違因）とは、非類似場のみに存する正しくない理由のことである。さて、中観論者にとって、最高真理においてはいかなるものも不生である。すなわち、非類似場のみが存することになる。ゆえに、場となるものを対象とする言葉を語ること（理由）がたとえ存在するとしても、それは非類似場のみに存する。

〈2〉 去られるところ（所去処）と去ること（去法）に関する考察

〈2・1〉 去られたところ（已去処）と去られていないところ（未去処）における去ることの非存在

――第一偈ａｂ

P162・4・1 A259・3・6 また〔中観論者は〕述べる。この世にもし最高真理において去ること（*gamana, gati* 去法）というものが存在するならば、それはすでに去られたところ（*gata* 已去、已去処）においてか、まだ去られていないところ（*agata* 未去、未去処）においてか、あるいは現に去られているところ（*gamyamāna* 去時、現去処）においてであろう。しかし、その中、〔道以外の場合も〕[A259・3・8] また[1]、

W57・1 まず已去処は　去られない（第一偈ａ）

〔と龍樹により偈に述べられた。〕そこ〔すなわち已去処〕では去る動作がすでに終わっているから。これは反対論者も認めており〔あらためてここで〕論証する必要はない。〔にもかかわらず、龍樹が〕それ〔第一偈ａ〕を述べたのは[A259・4・5]、彼が、反対論者の〔「未去処は去られる」[A259・4・5]という〕考え〔を批判する際〕の喩例に〔用いたいと〕望んだからである[2]。

〔「已去処は去られない」すなわち「已去処に去ることなし」という主張において〕已去処〔という場〕に存するもの〔すなわち理由〕は、道であることである。未去処に存するものもそれ〔すなわち已去処に存するもの〕と同じであって〔道であることである〕。したがって〔龍樹により偈に述べられた。〕

P162・4・3 A259・5・3 （主　張）未去処も　去られない（第一偈ｂ）

（理由句）道であるから。

（同類例）すでに去られた道（已去処）におけるように。(3)

というのが「龍樹の偈における」意図である。

A259・5・6 また未去処とは去る動作のまだ始まっていないところである。〔「未去処は去られない」すなわち「未去処に去ることとなし」という主張において〕未去処〔という道の一部分、すなわち場〕に存す W57・10 るもの〔すなわち理由〕は未去処性である。喩例は、所証法および能証法（理由）によって〔示さ A260・1・2 れるべき〕であり、〔論者、反論者の〕両方にその存在が承認されているもの（*dharma* 法）を有する基体（*dharmin* 有法）〔であり、それ〕は去ろうとは考えられていない〔別の〕道である。

推論式は〔以下のようである。〕

（主　張）〔一本の道の〕未去処に去ることとなし。

（理由句）未去処性が存するゆえに。

（同類例）例えば、〔場としての〕それ〔すなわち未去処〕とは別の、去ろうとは考えられていない道〔つまり、場としての未去処以外の未去処〕におけるように。(4)

主張において述べられている場（*pakṣa*）としての未去処と同類例に述べられている未去処は異なるものとしてここでは考えられている。ディグナーガの論理学では同類例に述べられる類似場はすべての場以外のものでなければならなかった。したがって、ディグナーガに従うかぎり、場として未去処を提示する以上、同類例としては未去処以外のものを提示せねばならない。しかし、清弁はここでは、未去処をいわば量化することにより、場としての未去処と同類例の未去処とを異なるものとして提示することによって推論式を成立させている。もしも場がすべての未去処であるならば、清弁は類似場（未去処性を有し、未去処以外のもの）の具体例を提示することができなか

った。このような場の量化は清弁の推論式の特徴であり、後にも見られる。

〈2・2〉　ヴァイシェーシカ学派の主張とそれに対する批判

〈2・2・1〉　ヴァイシェーシカ学派の主張

P162・4・6　A260・2・6　N65b・1

ここでヴァイシェーシカ学派の者は質問する。「〔中観論者は〕その未去処においてはデーヴァダッタの去る動作がいまだ生じていないから「去ることなし」と言うのか、あるいは去る動作が〔後に〕生ずるから(1)「去ることなし」と言うのか」と。

観誓によれば、「〔後に〕生ずる」とは、「今はないが後に生ずるとこの世間で観察されるものを、あなた〔中観論者〕は去る動作が後に生ずるけれども〔現在は〕ないところを主張の中で述べるのである（A266・3・2―3）。

A260・3・1

〔中観論者が問う。〕「そ〔の二つに分けるの〕は何のためか。」

P162・4・6　A260・3・1

〔ヴァイシェーシカ学派の者が答える。〕「もし前者のように考えるならば、すでに明らかなことをさらに論証するという誤りとなる。後者のように考えるならば〔未去処性という〕理由が相違となる。ゆえに〔諸々の内的な依り所を対象とする言葉を語ることという〕(A260・3・4)理由は不成立ではない。」

清弁は直前に以下の推論式を提示している。

（主　張）〔一本の道の〕未去処に去ることなし。

（理由句）未去処性が存するゆえに。

清弁が立てたこの推論式において理由は未去処性であり、それは非類似場である去る動作を有し未去処以外のものには存在しない。ところで、ヴァイシェーシカ学派にとって未去処とは現在、去る動作が見られなくとも他の時

間においては去る動作が生ずるところ、つまり基本的には去る動作の存するところである。したがってヴァイシェーシカ学派の者からみれば、理由である未去処性は、この推論式における非類似場である去る動作を有し（つまり去る動作の基体となっており）未去処以外のものに存することになる。ゆえに、かの因（能証法）は正しい因であるための第三の条件を満たしていない。さらに、上記の推論式における類似場は、去ることがなく未去処以外のものであるが、そこに未去処性は存しない。ゆえに、かの因は第二の条件も満たしていない。したがって、ヴァイシェーシカ学派の者たちによればかの因は相違なのである。

ここで中観論者は次のように考える。「ヴァイシェーシカ学派は六つのキャテゴリー（*padārtha* 句義）——実体（*dravya* 実）、属性（*guṇa* 徳）、運動（*karman* 業）、普遍（*sāmānya* 同）、特殊（*viśeṣa* 異）、和合（*samavāya* 和合）——を考える。この中、実体は、地、水、火、風、空間、時間、方向、自我、意の九種があり、去る人、すなわち去者（*gantṛ*）の身体は、地（*pṛthivī*）という実体よりできている。一方、運動は五つに分類されるが、その一つに行くこと（*gamana*）があり、[2]『中論』二章で問題になっているのはまさにこの行くこと（去ること）である。すなわち、去者の身体は実体というキャテゴリーに属し、去ることとは異なるキャテゴリーである運動に属する。ヴァイシェーシカ学派によれば、各々のキャテゴリーは他のそれぞれのキャテゴリーと明確に区別されていなければならない。ゆえに、ヴァイシェーシカ学派に従うかぎり、実体である去者は去ることという運動とは別異のものである。

だが、われわれ中観論者の見解によれば、最高真理においては実体と運動とは別異ではなく、去者とは別の去ることはあり得ない。したがって、ヴァイシェーシカ学派の者が主張する理由である諸々の内的な依り所を対象とする言葉を語ることは正しい理由ではない」と。

このような中観論者の主張を予想して、ヴァイシェーシカ学派の者が次のように言う。

P162・4・7
A260・3・4

もし〔中観論者が〕「実体とは異なる去ることの存在が認められないから、それ〔すなわちかの理由〕は正しくない」と言うならば、〔われわれヴァイシェーシカ学派の者は次のように〕反論しよう。

P162・4・8
A260・4・3
W58・1

（主　張）「デーヴァダッタが去る〔すなわち彼に去ることがある〕」という認識の対象〔であるデーヴァダッタ〕にはデーヴァダッタその人とは異なる〔去ることという運動の〕キャテゴリー（句義）がある。

（理由句）〔「デーヴァダッ A260・5・1 タが去る」という〕判断が生まれるゆえに。

（同類例）例えば「デーヴァダッタが棒を持っている」という認識の対象におけるように(3)。

同類例の部分を詳しく書けば以下のようになる。

「デーヴァダッタが棒を持っている」という認識の対象であるデーヴァダッタにはデーヴァダッタその人とは異なる棒という実体のキャテゴリーがある。

「デーヴァダッタが棒を持つ」という判断が生まれるゆえに。

ちなみに、*pada-artha*（句義）をキャテゴリーと訳すことに問題がないわけではない。というのは、*pada-artha* という語は西洋哲学におけるキャテゴリーの意味でも用いられるが、一方では個々のキャテゴリーに属する個物をも指すからである。「キャテゴリー」という語はそのようには用いられない。「*pada-artha*」は、言語あるいは言葉（*pada*）の対象（*artha*）を文字通りには意味しており、清弁の『智恵のともしび』においても「キャテゴリー」というよりは「言語対象」と訳した方が適切と思われる箇所がある（本章〈5・4・4・1〉参照）。

〈2・2・2〉　清弁による批判

(P162・5・1, A260・5・6) 〔中観論者は次のように批判する。〕「この世でもし〔反対論者が〕デーヴァダッタには〔すでに〕何らかの限定が具わっているのに〔さらに〕認識の対象〔であるデーヴァダッタ〕にデーヴァダッ(D32・3・1)タその人とは異なるキャテゴリーがあると言うならば、世俗において存在すると承認されているも(A261・1・1)のの存在をさらに論証しようとする誤り（*siddhasādhana*）になる。なぜならば、デーヴァダッタと(A261・1・2)呼ばれるものには、〔手足等の〕(A261・1・4)作られたものの集まり〔である身体〕が〔現在居るところとは〕異なる地点に現われるというすがたによって特質づけられていること、および「それ〔すなわちデーヴァダッタ〕に去ることがある」というその認識の成立することは〔われわれも世俗として〕承(A261・1・7)認しているからである。もしデーヴァダッタに〔何らかの限定が存在しなくとも〕(A261・1・8)去ることというキャテゴリーはあると言うならば、喩例がないことになろう。

(A261・1・8) 〔なぜならば〕喩例が所証法を欠くから。この場合、「デーヴァダッタが棒を持つ」という認識の対象のように、という、あなたの〔主張する〕喩例〔句〕のかの対象〔すなわちデーヴァダッタ〕には去ることもなく、棒を持つことも〔最高真理の観点からは〕ないからである。

(P162・5・3, A261・2・1) もしまた別の場合でも〔すなわち、何らかの限定が普遍と結びついても、それによって去ることがあると言う場合でも〕(A261・2・2)日常活動においてさえ〔理由の〕意味内容は相違であるのに、最高真理の観点から観察する必要がどうしてあろうか。ゆえに〔ヴァイシェーシカ学派の者によって〕かくの(W58・10)如く述べられた誤りは〔われわれ中観論者に〕ない。〔それゆえに、諸々の内的な依り所には必ず生ずることが存するという反対主張は成り立たない(A261・2・6)のである。〕

〈2・3〉 経量部の主張とそれに対する批判

〈2・3・1〉 経量部の主張

P 162・5・4 A 261・2・7 〔仏教〕内部のある者たち〔すなわち (A 261・2・8) 経量部〕が主張する。(1)

A 261・2・7 〔経量部の者たちは〕中観論者が去ることは存在しないと否認するのは存在すると承認されているもののの存在をさらに論証しようとする誤りとなるから正しくない、と主張する。

P 162・5・4 A 261・2・8 〔「去りたい」という〕欲望が原因となって〔その結果〕生じた〔運動というすがたの〕努力が生んだ風界より、〔地、水、火、風という四〕元素（四大種）と元素所産(2)の集まりにほかならない身体と言われるものが、他の場所に間をおかずに生じたこと(3)を去ることと呼ぶのである。(4) したがって〔ヴァイシェーシカ学派の者が考える (A 261・3・8) ような、去者の身体と〕異なった去ることはな
A 261・4・2 い。〔なぜならば、身体は、自らが〕生ずるその場所において生じて〔すぐさま〕滅するから、また火焰の如く去ることも幻であるから、〔身体とは〕異なっている去ること〔が存在すると〕は認められない。

A 261・4・3 最高真理の観点から〔考えて〕も去ることは存在しないゆえに、〔中観論者が〕「最高真理におい
N 66a・1 て去ることは存在しない」と主張するのは、すでに明白なことをさらに論証しようとする誤りとなる。

〈2・3・2〉 清弁による批判

P 162・5・6 A 261・4・6 〔中観論者清弁が答える。〕生ずること〔の存在〕は一章において否定されているから、〔経量部に
W 59・1 より〕先に述べられた論証は成立しない。さらに「火焰の如く去ることも幻である」というその知

識も幻である。また去者と去ることとの二つは異なっていないと反駁することができる。ゆえに、か［の経量部の主張］も賢人の心を喜ばせるものではない。

経量部の者は、最高真理（*paramārtha*）の次元において去る動作が存在する、とは認めていないが、それ以外の次元においては去ることや生ずることの存在を認めている。清弁は、中観派にとって生ずることは存在しない、という原則によって経量部の考え方を批判するが、清弁もまた世俗においては、すでにわれわれが見たように、去ることや生ずることの存在を認めているのである。「去ることや生ずることが存在する」と経量部が主張する場合、経量部は清弁自身の考える世俗のレヴェルのことを言っているのではないと清弁は理解する。清弁が「生ずること［の存在］は否定されている」と述べるのは、最高真理のレヴェルにおいてなのであって、世俗のレヴェルにおいてなのではない。また、経量部は「去ることは幻である」とまでは理解しているが、「去ることは幻である」という認識自体も幻であることを自覚するまでには至っていない、と清弁は考える。さらに、清弁によれば、去者と去ることが同一のものであるか、別異のものであるかを論ずることは、『中論』二章第一八—第二一偈の論議に見られるように、無意味なことではない。これらの理由によって清弁は経量部の説を批判するのである。

〈2・4〉　サーンキャ学派の主張とそれに対する批判

〈2・4・1〉　サーンキャ学派の主張

サーンキャ Sāṃkhya 学派の者は、未去処（*agata*）には去ることが存在しないのではなく、まだ顕現していないためにわれわれの目には見られないのみである、と考える。彼らは純質（*sattva*）、激質（*rajas*）、闇質（*tamas*）という、三つの世界構成要素（*guṇa* 徳）を考え、その中の激質が減少すれば去る動作が顕現せず、増強すれば去る

動作が顕現して知覚される、と主張する。

P162・5・8
A261・5・8

サーンキャ学派の者が主張する。「未去処において激質が増強し、動作の始めが顕現するとき、〔その顕現したものが〕「去る」と言われる。(1)」

＜2・4・2＞　清弁による批判

P163・1・1
A262・1・4

〔中観論者清弁が答える。〕そ〔の去る動作〕の顕現も否定されているゆえに、去ることはあり得ない。したがって、〔サーンキャ学派の考えは〕虚妄な見解にすぎない。

観誓は以下のような推論式を挙げている。

A262・1・5

（主　張）以前より未顕現の去る動作は、未来時においても顕現しない。

（理由句）いまだ顕現していないゆえに。

（同類例）虚空の華におけるように。

〔という推論式〕によって、未去処においても去ることの存在しないことが証明されたので、「去ることが存在する」という〔サーンキャ学派〕の見解は虚妄な見解にすぎない。

＜2・5＞　現に去られているところ（現去処）における去ることの非存在（その1）――第一偈ｃｄ

P163・1・1
A262・1・6

もしまた去ること〔の存在〕を主張する者が〔中観論者により〕先に指摘された誤りを恐れて、「現に去られているところ（*gamyamāna* 去時、現去処）に去ることがある」という主張命題を立てれば、かの誤りはないだろう、と主張するならば、師〔龍樹〕はこの〔考え方も誤りである〕ことを明確にさせて、已去処および未去処を離れた現去処はないと述べた。

W59・10

P163・1・2　A262・1・8　A262・2・2

已去処と未去処を離れた　現去処は　知られない（第一偈cd）

〔「知られない」とは〕「認識されない」という意味である。なぜ現去処は存在しないのかと言うならば、この世ではかの現去処は已去処であるか、未去処であるか、ある部分は已去処である部分は未去処の両方であるところか(1)〔と三種に考えられる〕であろうが、〔そのように分けて考えられた〕現去処に去ることが存在するという考え方は、已去処と未去処の〕両者に関して〔〈2・1〉に〕説かれた推論と食い違うからである。

D32・4・1

現去処のある部分が已去処であってある部分が未去処であると考える場合には、已去処に関して説かれた推論（本章〈2・1〉参照）と食い違うという誤りと、未去処に関して説かれた推論（本章〈2・1〉参照）と食い違うという誤りとが二重に存することになる。

〈2・6〉　現去処に去ることが存在するという反対論者の主張——第二偈

それに対して〔反対論者は〕主張する。現去処は存在しないのではない。すなわち、

P163・1・4　A262・2・4　A163・1・4　A262・2・5

運動のあるところに　去ることがある
なぜならば　それは現去処にある
運動は　已去処になく　未去処にない
ゆえに現去処に　去ることがある（第二偈）

P163・1・5　A262・2・5　W60・1

この世では、足をあげまた下げるという相の運動（*ceṣṭā*）のあるところに去ること（*gati*）が存在する(1)。その運動は現去処にあるが、その運動は已去処にもなく未去処にもない。ゆえに、現去処

に去ることがある。したがって、このように現去処が存するから、去ることの存在が証明されるのである。ゆえに〔諸々の内的な依り所は生ずる、というわれわれヴァイシェーシカ学派の〕（A 262・3・3）見解は証明された。(2) ゆえにこのように〔われわれが〕主張する道理に従えば「現去処は知られない」と〔龍樹が〕述べたのは正しくなく、〔「現去処に去ることがある」というわれわれの主張は已去処および未去処という〕両者に関して〔〈2・1〉に〕述べられた推論と食い違わない。

N 66 b・1

〈2・7〉 仏護による第二偈の解釈とそれに対する批判

〈2・7・1〉 仏護の解釈

P 163・1・7
A 262・3・6

他の者〔すなわち仏護〕が主張する。「〔第二偈bに〕*yataḥ*（Tib., *gaṅ gi*）とあるのは「去者の」の意味である。」

第二偈は以下の如くである。

(Skt.) *ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ /*
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ //

(Tib.) *gaṅ na g'yo ba de na 'gro // de yaṅ gaṅ gi bgom pa la //*
g'yo ba soṅ min ma soṅ min // de phyir bgom la 'gro ba yod //

仏護は偈の中の *yataḥ* を「去者の」(*gantuḥ*, Tib., *'gro ba po'i*) の意味にとる。つまり、彼は *yataḥ* を語根 √*i* の現在分詞、属格、単数、男性と理解したのである。仏護註（チベット訳）には「"*gaṅ gi*" とあるのは「去者の」（*'gro ba po'i*）の意味である」とある（拙稿 "A Study of Buddhapalita's *Mūlamadhyamakavṛtti* (1)",『名古屋大学文学部研究論集』

LXIII, 1974, p. 10, note 6, p. 16 参照)。『中論』二章第一偈および第三偈から第五偈までの論議においては去ること(*gamana*)と所去処(*gantavya*)に関する論議であって、去者(*gantṛ*)は論議の中に入ってこない。おそらく龍樹自身、第二偈において去者を問題にしていなかったと思われる。しかし、仏護は「去る動作は本来は去者に属すものと考えるべきであって、動作の主体によって通過される場所に属すと考えるべきではない」と考えて、「去者の現去者」という概念を想定したと思われる。もっとも、「去者の現去者」が二章において問題となるのは、第二四偈および第二五偈前半において——しかもそこで用いられる“*gamana*”という語が*gantavya*の意味を有する場合において——のみである。観誓はこのような問題に触れることなく、この箇所を「足を上げまた下げるという相の運動をしつつある去者によって今去られつつある道において去法が存する」(A262・4・4)と註釈している。

〈2・7・2〉　清弁による批判

P163・1・8
A262・4・8
A262・5・1

〔仏護のこの解釈に対し〕ある人〔すなわち清弁〕が言う。〔“*yataḥ*”を「去者の」の意味に取るという〕それは正しくない。なぜならば“*tataḥ*”(それゆえに)という語の受ける語がなくなるから。

A262・5・7
W60・10

〔第二に、去る〕動作の基体〔が現去処であること〕に関しては、考え誤ることはないから。そして〔第三には〕已去処あるいは未去処における去者に存する去ることの〔存在の〕否定はすでに述べられているからである。

“*yataḥ x tataḥ y.*”は一般には「*x*のゆえに、それゆえに*y*である」を意味する。したがって、“*yataḥ*”を「去者の」の意味に取ると、“*tataḥ*”(それゆえに)という語の受ける語がないことになるから、仏護の解釈は正しくないと、清弁は主張する。

清弁は去ることの存在、非存在が論ぜられる場としてここでは現去処を考えており、去者を考えていない。第三

の理由としての「已去処あるいは未去処における去者に存する去ることの〔存在の〕否定」は、このままのかたちでは清弁註の中にすでに行われたわけではないが、おそらく〈2・1〉の「已去処および未去処における去ることの非存在」の証明を指しているのであろう。

〈2・8〉　現去処における去ることの非存在（その2）――第三偈ab

龍樹は第三偈前半に三つの意図を含ませている、と清弁は解釈する（cf. A263・4・3）。その三つの中、二つは〈2・8〉において、もう一つは〈2・9〉において述べられる。

P163・2・1
A263・1・2

〔第二偈に述べられた反対主張に対し龍樹が〕答える。

　現去処に　去ることがあるとは　どうしてあり得ようか（第三偈ab）

〔この偈の第一の〕意図は以下のよう〔な推論〕である。すなわち、

（主　張）〔現去処とは〕[1]眼によって把握可能であり把握不可能なもので[1]あると認めても、その現去処に去ることは存在し得ない。

（理由句）〔一続きの〕道であるから。

（同類例）已去なる道におけるように。[2]

また〔龍樹が〕、

　現去処に　去ることがあるとは　どうしてあり得ようか（第三偈ab）

と述べたときは、〔反対論者の〕過失を取り上げ批判〔する方法〕が同じである、という〔第二の〕意図もあった。すなわち、現去処に去ることがあると考えるときには、その批判〔の方法〕は〔「已

去処に去ることがある」および「未去処に去ることがある」という主張を批判した方法と」同じである、というのである。已去処か、未去処か、あるいはその二つと異なっているものにおいて運動があるというならばその場合でも誤りがあると述べ終わった。(3)

P163・2・3
W61・1

〈2・1〉および〈2・8〉に述べられた推論式においては、一続きの道たることという理由によって未去処、現去処に去ることの存在しないことが証明されている。已去処に去ることの存在しないのは論証するまでもないことであると清弁は考えて、〈2・1〉には道たることを理由として已去処における去ることの非存在を証明しようとする推論こそ提示していないが、已去処に道たることが存在することは、認めている。このように、清弁にあっては第一偈（〈2・1〉）から第三偈前半（〈2・8〉）までが一つのまとまりある論議をなしていると考えられている。もっとも第三偈前半には、次に見るように、他の意図もあり、第三偈から第五偈まででもう一つのまとまりのある論議がなされているとも清弁は考えている。

ところで清弁が自説を述べるために提示する推論式のほとんどに「最高真理においては」（*paramārthataḥ*）という限定詞が附されているのに対し、〈2・1〉および〈2・8〉における彼の推論式にはその限定句は附されていない。しかし、清弁の『中観心論頌』*Madhyamakahṛdayakārikā* Ⅲ、77には〈2・1〉における二つの推論とほとんど同じ内容の推論が述べられており、そこでは「最高真理において」（*paramārthena*）という限定句が附されている。また『中観心論頌』Ⅲ、79には〈2・8〉における推論と類似のものが述べられているが、そこにはかの限定句はない。(4)

以下、第六偈までの論議においては、第七偈以降の場合と同様、「最高真理においては」という限定句が盛んに用いられ、また、最高真理と日常真理との区別が論議の中で重要な役割を果たすのである。一方、青目、仏護、月

称の註においては、少なくとも、第六偈までの論議の中では最高真理と世俗真理との区別が直接的に問題とされることはない。

＜2・9＞　最高真理においては去ることが存するという推論の不成立——第三偈

P163・2・4 A263・3・4 また、

現去処に　去ることがあるとは　どうしてあり得ようか（第三偈ａｂ）

と言うのは、最高真理において去ることがある、と明言する推論は成立しないからである。

これが第三偈前半における、龍樹の、第三の意図である。

A263・3・8 反対論者には「最高真理において去ることは存在する」と明言する推論は成立し得ない。ゆえに、去ることは無く、したがって去ることのない〔すなわち〕去ることを離れた現去処もあり得ない。ゆえに〔第三偈前半は〕現去処に去ることはないと述べている。ゆえに、

P163・2・4 A263・4・1 〔龍樹は述べる。〕

去ることがないとき　現去処はあり得ないゆえに（第三偈ｃｄ）

「馬を繋ぐ紐」(1)〔とは何かと質問した時の答え〕と同様であるとも〔龍樹は〕意図した。ではなぜ

D33・1・1 「馬を繋ぐ紐」と同じなのかと言えば、「現去処とは何か」〔と問えば〕「運動のあるところに〔存するものである〕」と答え、「では、〔現去処は〕どんな運動のあるところに〔存するのか〕」と問えば「現去処において〔存する〕」と答えるのでは何もはっきりとしないからである。

W61・10 観誓は「馬を繋ぐ紐と同様である」の意味を次のように説明している。

A263・4・5 「この馬を繋ぐ紐は誰のものか」と問えば、「この馬のものである」と答え、「この馬は誰のものか」と問えば、「この馬を繋ぐ紐のものである」と答えるのでは、馬の本質も明らかでなく、馬主の本質も明らかではないからである。

〈2・10〉 世俗の現去処に最高真理の去ることが存するという主張とその批判――第三偈

P163・2・6 A263・5・3 〔反対論者は〕「無始以来、日常言語活動の対象として〔世間にその存在が〕認められている現去処の存在を承認し、そ〔の現去処〕において最高真理における去ることが存する」と考える。

それに対して〔中観論者が〕答える。「これ〔すなわち、去者、去ること、A263・5・5 および現去処〕を通
N67a・1 じて一つしか存在しないそれ〔すなわち、去ること〕は、現去処と結びつく力を有する。したがって、〔現去処と結合している去ること〕以外に「現去処が去られる」という場合の〔「去られる」と呼ばれるものと結合する〕去ることがどうしてあろうか。

P163・2・7 A264・1・1 ゆえに、反対論者の「諸々の内的な依り所には必ず生ずることが存在する（主張）。それらを対象とする言葉を語ることがあるから（理由句）」と述べられたことは成り立たない。理由が不成立（*asiddha*）であるゆえに。また喩例も成立しない。最高真理においては〔反対論者が喩例として考えている〕デーヴァダッタが存在しないからである。

〈2・11〉 去る動作を「去られる」という語で指し示すゆえに去ることが存するという主張とその批判――第四偈

P163・3・1　A264・1・6
〔反対論者〕は主張する。「去る動作が「現去処」と呼ばれるものにおいて確立されていないが、このようにそ〔の去る動作〕を「去られる」(*gamyate*)という語に表現するから、〔去る動作が存在 A264・2・1 W62・1 する。ゆえに、諸々の内的な依り所を対象とする言葉を語ることという〕理由が不成立なのではない。」

それに対し〔龍樹は以下のように〕答えた。

P163・3・2　A264・2・2
現去処に　去ることがあれば
その現去処は　去ることを離れる
こととなろう　なぜならば
現去処の存在を　認めるからである（第四偈）

A264・2・5
もしある者が「現去処は去られる」と主張するならば、「去られる」(1↓)〔という語によって指し示されるもの〕には去ることがあっても、(↑1) A264・2・5 現去処には去ることはないことになろう。なぜならば、「現去処」と呼ばれるものに去る動作が確立しておらず、存在していないと認められ、理解されるからである。

〈2・12〉「現去処」と呼ばれるものが去ることを有するゆえに去ることが存するという主張とその批判　――第四偈

それ〔すなわち、現去処に去ることがないこと〕A264・2・8 は承認することができず、〔反対論者は次には〕「現去処」と呼ばれるものが去ることを有すると考えることであろう。その場合は、〔一つしかな

W 62・10 A 264・3・4

い〕去る動作はそれ〔すなわち現去処〕において〔結合するための〕力を使い果たしてしまうゆえに〔「去られる」という語によって指し示さるべき〕他の去ることは〔残ってい〕ないことになる。ゆえに先のような〔つまり、反対論者が「われわれの理由は不成立なのではない」と反駁したような〕誤りは〔われわれ、中観論者には〕ない。

〈2・13〉 最高真理における去ることを有する現去処に去ることが存するという主張とその批判 ――第五偈

P 163・3・5 A 264・3・8

もし〔反対論者が〕以上のような誤りに陥る危険を避けたいと思い、現去処が去ることを有することを認めて、「去られる」(*gamyate*)〔という語〕に去ること〔との結合〕が存すると言うならば、その場合にも〔龍樹によって偈に答えられている。(1)〕

P 163・3・6 A 264・4・4

現去処に　去ることがあれば
去ることは　二つ存することになろう
それにより　現去処となる去ることと
現去処に　さらに存する去ることと（第五偈）

A 264・4・5 D 33・2・1 N 67b・1

最高真理の去ることを有する現去処に去ることが存すると考えるならば、去ることは二つ存することになろう。(2→ある去ることによってその現去処が「現去処」と呼ばれるとき、その去ること〔が第一のものであり〕、また、ある去ることによって現去処において日常言語活動の去ることが存するとき、その〔言語活動の〕去ること〔が第二のもの〕である。←2)

観誓は第一の去ることに関し「最高真理に属するある去ること〔すなわち第一の去ること〕を有することによってその現に去られつつある道が「現去処」といわれる」（A264・4・6）と説明し、第二のものに関し「日常言語活動に属するある去ること〔すなわち第二の去ること〕を有することによってその現去処なる道において日常言語活動に属する去ることが存することになる」（A264・4・7）と説明している。

このようにして、後世、自立論証派に属すると考えられた清弁と観誓にあっては第五偈の「去ることは二つ存する」という場合の「二」は最高真理のレヴェルと日常言語活動（すなわち世俗の真理）のそれとの二を指している。しかし、帰謬論証派に属すると言われる仏護および月称の註にあっては、その「二」が「二つの真理のレヴェル」を指すことはない。

〈2・14〉 ただ一つの世俗の去ることに相待するゆえに去者および現去処があるという主張とその批判 ——第六偈

〈2・14・1〉 偈を掲げる

P163・3・7 A264・4・7 W63・1

このように、

もしも 二つの去ることがあれば 二つの去者があろう（第六偈ab）

なぜかというならば、〔この第六偈abは〕

去者なくしては 去ることはあり得ないゆえに（第六偈cd）

〔という第六偈cd〕の含意なのである。

観誓註によれば、清弁は第六偈の意味を、「後半の含意あるいは余意が前半である」すなわち「後半のゆえに前

半」というように考えている（cf. A264・5・2—3）。

観誓はこの前半の意味を次のように説明する。

A264・5・1

あなた〔反対論者〕は最高真理および日常言語活動に属する二つの去ることを主張するが、一人の去者に二つの去ることはあり得ない。それゆえに、最高真理に属する一人の去者と日常言語活動に属する一人の去者という二人〔の去者〕が存することになるという誤りになる。

P163・3・8 A264・5・4

〈2・14・2〉　反対論者の主張とその批判

A264・5・7

〔もし反対論者が〕それ〔すなわち、去者なくして去ることの存すること〕(A264・5・5)は認められないので、先に〔「中観論者により、もしも二つの去ることがあれば、二つの去者があろう、と」述べられた誤りの汚れを確実に払いたいと思い、日常言語活動に属する一つの去ることのみを承認し、それに相待することによって〔「日常言語活動に属する」(A264・5・7)〕去者と現去処との存在が認められたとしても、最高真理に属する〔「去者は勿論」(A264・5・8)〕去ることもあり得ない。ゆえに、それら〔「諸々の内的な依り所」〕を対象とする言葉を話すことという理由は不成立であり、また喩例もない。したがって「諸々の内的な依り所には必ず生ずることがある」という主張は成り立たず、「来ることもなく去ることもない」という限定を受けた縁起が確立されたのである。

W63・10 A265・1・5

〈2・15〉　去ることはただ一つであるという文法論者の主張とその批判——第六偈

P163・4・3 A265・1・6

〈2・15・1〉　文法論者の主張

文法論者は主張する。「去ることは一つ存するのみである。それをわれわれは自性本来の去るこ

と呼ぶが、それがある基体において存するとき、そ〔の基体〕は現去処であり、去者たるものが作者である。ゆえに去者と去ることが〔それぞれ〕二つ〔ずつ〕存するということにはならない。」

P163・4・4
A265・2・4

〈2・15・2〉　清弁による批判

〔中観論者が答える。〕それは正しくない。〔なぜならば、第一に〕最高真理においては去ることの生ずることは否定されているから。〔第二に〕現去処が存在しないゆえ《(1↓)去ることの基体がない。それゆえに(↑1)》去ることが存在しないから。〔第三に〕〔手足等の〕作られたものの集まり（行聚）が他の場所に生ずるものを「去者」と仮説する〔のであって去者というものが実在するわけではない〕から。〔第四に〕現去処〔の非存在〕に関しても考察が終わっているから。

〈3〉　去者と去ることに関する考察

〈3・1〉　去ることの基体たる去者が存するゆえに去ることが存するという主張とそれに対する批判
——第七偈

P163・4・6
A265・3・1
W64・1

〈3・1・1〉　反対主張を掲げる

他の者が主張する。

（主　張）去ることは必ず存する、と知るべきである。

（理由句）去ることの基体が存するゆえに。

（異類例）この世では基体を有しないものは存しない。例えば、石女の子の倒れることや去ること

などの［ない］ように。

A265・3・4 （同類例）去ることの基体であるかの去者デーヴァシャルマン(1)が存するから、このように基体が存する。

（結　論）ゆえに去ることがある。

N68a・1 したがって［それらを対象とする言葉を語ることと A265・3・5 いう］理由が成立するゆえに、諸々の内的な依り所は必ず生ずるのであり、去ることと来ること等も成立する。

「心および心の働きの諸々の内的な依り所である眼等の感官を対象とする言葉を語ること」という理由は、清弁註二章の始めの部分において述べられており（cf.〈1・3・1〉）、ここ、すなわち〈3・1・1〉の議論も〈1・3〉から続く議論の一部であることが了解できる。〈3・1・1〉においては、去ることの基体が存するゆえに去ることが存すると論証し、このことを根拠として、内的な依り所を対象とする言葉を語ることが存することを論証する。〈3・1・1〉の論議の前半の結論は「去ることが存する」であり、後半の結論も「去ることと来ること等も成立する」である。前半では「去ることの基体が存する」という理由が提出されて去ることの存在が論証され、後半においては前半の論議を踏まえた上で——すなわち、「去ることを対象とする言葉を語ることが存するから」という理由句を提出することによって——再び去ることの存在が証明されている。

〈3・1・1〉前半の推論式において、場は明記されていない。証明されるべきもの（所証法）は去ることであり、理由は基体に存するものたることである。実際には理由句の中で述べられている基体が場として考えられているのである。類似場は去ることを有し場以外のものであり、非類似場は去ることを欠くものである。ここでは非類似場の例として石女の子が挙げられている。さて、去ることを有し、しかも場以外のもの（類似場）は存在しない。

この推論式においては、去ることの基体がすでに場として考えられているからである。したがって、この推論式の理由は、正しい理由であるための三つの条件（因の三相）の中、第二、すなわち「正しい理由は類似場に存する」を成立せしめない。なぜならば、基体たる類似場が存しないゆえに理由がそこに存し得ないからである。一方、第三の条件たる「正しい因はいかなる非類似場にも存しない」は満足させている。もっとも、この推論式では、去者デーヴァシャルマンが類似場として挙げられているとも考えることができる。〈3・2・1〉における同様の構造の推論式ではこの第四の支分は同類例と呼ばれる（cf. A266・1・8）。この場合には、場としての「基体」はすべての基体ではなくある基体であり、他の基体が類似場である。

〈3・1・2〉　清弁による批判

A265・4・2　それに対して［龍樹が］答える。

D33・3・1　もし　去者がなければ　去ることは　あり得ない(2)
去ることがないならば　どうして去者があろう（第七偈）

P163・4・8 A265・4・3　［去ることが存するための］原因が述べられていなければ、去ることの存在は成立しないから、か
W64・10　くの如く［すなわち、「理由が述べられていない」と、中観論者により］A265・4・5 指摘される誤りもあるだ
P163・5・1　ろうが、しかし、と［反対論者は］考えて［今度は］「去者がなければ［基体がないから］A265・4・7 去るこ
とはない。ゆえに去ることの基体たる去者に依拠して「［去ることの］基体［すなわち、去者］が
存するゆえに」という理由を述べるならば、その場合には［原因が述べてあるから無原因という誤
りにならないし］

P163・5・2 A265・4・8　もし　去者がなければ　去ることは　あり得ない

ということもないのではなかろうか」〔と主張するであろう。だがそれも正しくない。なぜならば、
A265・5・1 「去ることの基体」という場合の〕その去ることもあり得ないことは〔二章第一偈および一章にお
A265・5・3 いて生ずることを否定した場合に〕(cf. A265・5・1―2) 考察し終わっているからである(3)。ゆえに、

去ることがないならば　どうして去者があろう

P163・5・3 〔と第七偈後半に述べられるのである〕。去者そのものの原因がないゆえに、と〔龍樹は偈におい
て〕意図された。「どうして」という語は、「〔去者が存するとは〕信じられない」つまり「去者が
A265・5・5 ない」という意味である。〔去者がないことに関して〕詳しくは前の〔すなわち第一偈の〕如くである。

以上の清弁の註釈を観誓は以下のように説明する。

A265・5・6 A266・1・1 〔なぜ第一偈の如くかといえば〕もし最高真理において去者が存するならば、それ(4)はすでに去られたところ（已去処）においてか、あるいはいまだ去られないところ（未去処）においてか、あるいは現に去られつつあるところ（現去処）において存するであろう。そのうちまず已去処に(5)去者はない。去者の動作が終わっているゆえに。未去処にも去者はない。去者の動作がまだ始まっていないゆえに。已去処と未去処を離れて現去処はない。〔已去処と未去処との〕二つの側に関して述べられた推論とくい違うゆえに〔という第一偈註と同じ論法によって説明されるからである〕。

第一偈では去ることが已去処、未去処、および現去処のそれぞれに存する場合に配分されて考えられたのであるが、この第七偈註において観誓は去者を已去処、未去処、および現去処のそれぞれに存する場合に分配している。厳密に言えば、去者の動作を已去処、未去処、および現去処に分配して考えている。したがって「已去処に去者は

ない」という主張に対し「去者の動作が終わっているゆえに」という理由句が述べられ、「未去処に去者はない」という主張に対し「去者の動作がまだ始まっていないゆえに」という理由句が述べられている。

しかし、現去処に去者がないことに関し、観誓註には、「去者の動作が云々」という理由句は述べられていなくて、「已去処と未去処とを離れて現去処はない」という第一偈後半が理由句として述べられている。「已去処に去者はない」および「未去処に去者はない」という主張は述べられてはいるが、「現去処に去者はない」という主張はここでは述べられていない。

観誓は以下のように註釈する。

P163・5・3 A266・1・3 W65・1

〔去ることの基体である〕去者〔の存在〕が成立しないゆえに、「基体が存するゆえに」という理由の意味は不成立（*asiddha*）であるか、あるいは相違（*viruddha*）である。

A266・1・3

最高真理において論証しようとするときには理由が不成立であり、世俗的真理において論証しようとするときには、理由が相違である。

最高真理においては「去ることの基体、すなわち去者が存するゆえに」という場合の去者が存在しない。つまり、その存在が論証されるべきもの（所証法）である去ることとそのものの基体が存在すると認められていない。それゆえ、基体すなわち去者における去ることの存在は論証できない。つまり、「基体の不成立」（*āśrayāsiddha*）である。観誓の言う「世俗において」とは、去ることの基体である身体が存在するものであると一応認めても、という意味と考えられる。身体が一応存在するものと考えても、この推論において類似場は存在せず、理由は非類似場にのみ、すなわち「去ることなきもの」にのみ存することになる。つまり、相違である。

〈3・2〉　去者に去ることが存するという反対主張とそれに対する批判——第八偈a

〈3・2・1〉　反対主張の提示

ここでは、去ることと結合した去者が言葉により表現されることがあるという観点より反対論者が去ることとの存在を証明しようとする。

P163・5・4 A266・1・6
ここで〔反対論者は〕主張する。「では、去ること〔の存在〕が証明されている他の推論式を聞いてほしい。

P163・5・5 A266・1・6
（主　張）去ることは(1)必ず存する。

（理由句）それ〔すなわち、去ること〕[A266・1・5]と結合した〔つまり、それを対象とした〕〔「去者」[A266・1・5]という〕言葉がそれ〔すなわち、去ること〕[A266・1・6]により存在するがゆえに。

（異類例）この世ではあるところに何もないとき、そこではそれと結合せるものを、それに依拠しては話さない。例えば角のある兎とは言わないように。

[A266・1・8]（同類例）「デーヴァダッタが去る」と〔いうように〕それ〔すなわち去ること〕と結合せる言葉が去ることにより存する。

（結　論）ゆえに去ることが存する。

A266・2・2
ゆえに〔諸々の内的な依り所を対象とする言葉を語ることがあるゆえに去ることが存するということを証明したいとの、われわれの〕望みは達成された。」

観誓によるならば、上記の推論式において場は去ることであり、所証法は存すること（有性）であり、能証法は「それと結合した言葉がそれにより存すること」である（cf. A266・1・7—8）。有性を所証法とする推論式の考

察は〈4・2・1〉において行いたい。

〈3・2・2〉 清弁による批判

A266・2・2 それに対して〔清弁が〕答える。「その場合〔あなたは〕「デーヴァダッタが去る」というこの言語表現は最高真理において去者に属していると考えるのか、あるいは非去者に属していると考えるのか。その中〔前者の場合は、(cf. A266・2・3) 理に合わない、と龍樹は偈に述べている。〕」

P163・5・7 A266・2・4 W65・10 N68b・1

まず　去者は　去らない（第八偈a）[2]

「まず」という語は〔第一に去者、第二に非去者、第三にその二つより他の者という〕順序に依っている。「去者は去らない」（*gantā na gacchati.*〔*gantā*＝去者、*na*＝否定辞、*gacchati*＝去らない〕）とは主張命題を設定したのである。

第一偈においては、*gamyate* という反射態（*ātmanepada*）の形から作られる受身形が用いられていた。この形は「踏み歩かれる」および「知られる」という二つの意味をもっていた。さらに少なくとも漢訳やチベット語訳においては、*gamyate* という形は、非人称的用法と受けとられ、受身の意味はなく、「去る」という意味に受け取られたと思われる（拙稿“A Study of Buddhapālita's *Mūlamadhyamakavṛtti* (1)”『名古屋大学文学部研究論集』LXIII, 1974, pp. 9-10 参照）。

第八偈から第一一偈までにおいては、“*gantā gacchati*”（去者は去る）という命題が考察の対象となる。“*gacchati*” という形は動詞根 √*gam*（去る）の能動態（*parasmaipada*）であり、「去る」を意味する。このように第一偈においては反射態の形が用いられていたのに、第八偈においては能動態が用いられているのはどうしたわけなのか、という反論を予想して清弁は以下のように言う。

P163・5・7
A266・2・5

〔第一偈から第五偈までの議論において〕反射態（middle voice）で述べられ〔第八偈に能動態（active voice）で述べられ〕てあるのは、つまり、言葉の形のみに従い、教法の考察に巧みではなく、悪見により智恵衰退し、戒、定、恵に背き[3]、自らも悪道に入り、他人をも《[4→]そ〔の悪道〕に入らしめる者たち〔すなわち、A266・2・7 文法論者〕がそれ〔すなわち、A266・3・1 言葉〕に執着しているのを除去するためである。[←4]》

P164・1・1
A266・2・6

ゆえに、√*gam*（去る）という動詞を変化させるにあたって、態、人称等を間違えているわけではない、と清弁は主張する（cf. A266・3・1）。

このように清弁は文法学派の者たちを批判しているのであるが、次に清弁は文法学派の基本的論典であるパタンジャリの『マハーバーシュヤ』*Mahābhāṣya* から引用しつつ、その引用文をもって文法学派への批判とするのである。

P164・1・1
A266・3・3
W66・1

「真言のアクセントや音素が不完全ならば、
誤って用いられて、その真意を示さない。
この金剛のような言葉により、祭主は損われる。
あたかも「インドラの殺害者」という言葉により、破られたように」〔と『マハーバーシュヤ』に言われている[5]。〕

観誓によればこの偈の第四句は真言のアクセントがまちがった場合である（A266・3・6）。この偈の内容は「インドラとヴィシュヴァルーパの物語」（*Jaiminīyabrāhmaṇa* 2, 153-157；*Śatapathabrāhmaṇa* 1, 6, 3, 8；*Taittirīya-saṃhitā*, 2, 4, 12, 1）に依っている[6]。トゥヴァシュトリ *Tvaṣṭṛ* 神の子であるヴィシュヴァルーパ *Viśvarūpa* がイン

ドラ神に殺された後、父トゥヴァシュトリはソーマ酒の祭祀を行ったがインドラ神をそれに招かなかった。怒ったインドラは祭祀の場にふみこみ、ソーマ酒を飲んでしまった。祭主トゥヴァシュトリは残ったソーマ酒を火の中に入れて真言を唱え、ソーマ酒の力を増強しようとした。しかし、彼は「インドラの殺害者として成長せよ」(*indra-śatrúr vardhasva*) というように *indraśatru* という語の最後の音節にアクセントを置き、限定複合語 (*tatpuruṣa*) として唱えるべきであったが、*índraśatru* というように最初の音節にアクセントを置き、所有複合語 (*bahuvrīhi*) として唱えたためにかの真言が「インドラを殺害者とする者として成長せよ」を意味することとなった。その結果、インドラを殺害者とする者、すなわち、トゥヴァシュトリはアクセントの正しくない真言を唱えたためにインドラによって殺されたという。

一方、観誓の註釈のチベット語訳も上記の説話を述べてはいるが、おそらくチベット語という言語の制約からであろうか、かの真言を意訳している。すなわち、観誓註のチベット訳は「インドラよ、敵よ〔あるいは、インドラという敵よ〕死ね (Tib., *śi bar gyur cig*)」というべきであったが、「インドラの敵よ〔すなわちトゥヴァシュトリよ〕死ね、と言ってしまった」(A266・4・2—3) と述べている。

清弁はさらに『マハーバーシュヤ』よりの引用を続ける。

A266・4・5
D33・4・1

「かの阿修羅たちが〔音素の不完全な〕"*helayo helayaḥ*" と〔いう真言を〕語ったときには〔真言を語った阿修羅自身が〕負けた」と〔『マハーバーシュヤ』に〕言われている。(7)

観誓によれば「かの阿修羅たち云々」は真言の音素が不完全な場合の例である (A266・4・4—5)。あるとき阿修羅たちと神たちが戦ったが、神たちが負けた。神たちが逃げて行くのを見て阿修羅たちは喜び、神たちに言葉を投げつけた。しかし、"*he a-ra-yo he a-ra-yaḥ*" (ヤーイ、敵どもよ。〔お前たちは負けた。〕ヤーイ、敵どもよ。

〔お前たちは負けた。〕）というべきところなのに、"*he la-yo he la-yaḥ*"という不完全な〔つまり、俗語（プラークリット）の〕語を投げつけてしまった。威力を失った真言は逃げて行く神たちには当たらなくて、彼らの背後に落ちてしまった。つまり、音素が正しくなかったために「本当の意味を示すことができなかった」のである（A266・4・6—8）。以上は観誓の註に従ったのであるが、要点は俗語を用いてはならないということである。P・ティーメは *alayo* という語をマーガディ語と考える（P. Thieme, "Der Fremdling in Ṛgreda," *Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes*, Ed. XXIII, No. 2, Leipzig, 1938, Nanadruck Nendeln, 1966, p. 4）。ともかくもこの *alayo* という語は粗野な呼びかけであったと推定されている（S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya, Paspaśāhnika*, University of Poona, 1986, p. 38, note 102）。

次の文章も『マハーバーシュヤ』からの引用である。

P164・1・3 A266・5・1
> また、〔イシュティ（*iṣṭi*）のための〕火を起こして間違った言葉を語ったときには、〔女神〕サラスヴァティーに対して「除去」（*sel can*）〔と呼ばれるところ（cf. A266・5・4）〕の贖罪のための供養を行わねばならなくなる。(8)

イシュティとは動物犠牲を伴わないホーマ（*homa*）であり、代表的なものは新月祭・満月祭（*darśapūrṇamāsa*）である。イシュティを行うには一般に家長火、供犠火、南火の三つの火が必要であり、それらの炉はおおよそ三角形の三頂点になるような位置に置かれる（cf. M. Tachikawa, *An Ancient Indian Homa Ritual*, Department of Indian Philosophy, Nagoya University, Nagoya, 1985, p. 5）。

ホーマ等のヴェーダ祭式では真言（マントラ）はすこぶる重要なものであり、誤りがあってはならないわけであるが、ここの場合のように誤りがあったり不完全であるときには贖罪のための儀礼行為を行わなくてはならなくな

る。そのようなことは避けるべきであるという意味である。
以上の三箇所は『マハーバーシュヤ』の中では文法を学ぶことの重要性を説いている中の例である。清弁はパタンジャリのそれらの例を文法学者たち自身へと投げつけて、彼らへの批判としているのである。

P164・1・3 A266・5・6　一つの言葉を正しく用いても、正しい行為をする者たちの世界に行く、と言われているからである。

観誓はこの箇所を以下のように註釈する。

A266・5・6　声の正しい使用以外に昇天のための他の原因はないからである。

P164・1・3　さらに、このように能動態に活用する語と反射態に活用する語と、両者に活用する語の語根〔や、A267・1・1 格、性等〕の本質は確定されており、A267・1・1〔論書等も〕それに従うのみであるから、反射態にのみ活用
W66・10　する語であると決めつけるのは良くない、と言明することによってそれ〔すなわち、悪道〕に入ら
P164・1・4　しめる者たちがそれ〔すなわち、言葉〕に執着しているのを除去するためである。[9]

以上、清弁は√*gam*（去る、踏み歩く、知る）という動詞根が能動態、反射態の両者に用いられることを述べて、その証明のために推論式を提示する。

P164・1・5 A267・1・7　彼ら〔A267・1・7 文法学派〕には次のように答えるべきである。
A267・2・1　（主　張）能動態に活用する語根は能動態であるゆえにその本体ではない。
（理由句）〔能動態と反射態〕両方には活用しない語根であるゆえに。
（同類例）反射態に活用する語根のように。

P164・1・6 A267・3・4　反射態に活用する語根についても上のように述べられる。同様にして、

A267・4・1
（主　張）〔能動態と反射態との〕両方に活用する語根も、〔能動態と反射態との〕両者の本体ではない。
（理由句）語根であるゆえに。
（同類例）それ〔すなわち能動態と反射態との両方に活用する語根〕より他のもの〔すなわち、能動態か反射態の一方に活用する語根〕のように。

サンスクリットの動詞語根の中には、能動態か反射態のどちらか、あるいは両者に活用するものがある。観誓は上述の推論をサンスクリットの格にも以下のように適用する。

A267・5・2
（主　張）第一格（主格）「木は」（*vṛkṣaḥ*）とはそれ〔すなわち、木（*vṛkṣa*）〕の本体ではない。
（理由句）格であるゆえに。
（同類例）例えば第二格のように。

A267・5・3
（主　張）第二格（対格）の場合でも、「木を」（*vṛkṣam*）はそれの本体ではない。
（理由句）格であるゆえに。
（同類例）例えば第三格のように。

（中略）

A267・5・6
（主　張）第七格（於格）の場合でも「木において」（*vṛkṣe*）とは、それの本体ではない。
（理由句）格であるゆえに。
（同類例）例えば第一格のように。

同様に性に関しても適用される。

A267・5・7 （主　張）男性［の語］の場合でも、「男性」とはそれ［すなわち、男性］の本体ではない。

（理由句）性であるゆえに。

（同類例）例えば女性のように。

（中略）

A268・1・1 同様に数に関しても適用される。

A268・1・1 （主　張）単数の場合でも、「単数」とはそれの本体ではない。

（理由句）数であるゆえに。

（同類例）例えば両数のように。

清弁による文法学派批判が続く。

P164・1・7 A268・1・5 「［語源解説書］『ニガントゥ』*Nighaṇṭu*(10)を奉ずる人々（Tib., *sgra ṅes par smra ba*）に対しては、［以下のように］述べられるべきである。すなわち「［仙人や王など信頼するに足る］A268・1・7 特別な人々により用いられた(11)言葉［の形］に［われわれは］従うのであるから、［そこに文法的な誤りがあっても］N69a・1 W67・1 (12↓)単語の結びつき方や格の順序に従って(↑12)反射態に活用することがあるから、世俗において誤りはないと、答えられるべきである。(13)」

〈3・2・3〉　清弁による推論式の提示

P164・1・8 A268・2・7 かの「去者に去ることはない」という［主張］において、去者は動作と結合しているゆえに、それ［すなわち、去者］に属するもの（*pakṣadharma* 宗法）は動作との結合である。類例は、所証(14)［法］と能証法（理由）によって［示されるべき］であり、「それ［すなわち、A268・3・8 去者］より他のも

の［すなわち、住者］のように］である。A268・4・1

したがって［われわれ中観論者の］推論式は［次のようである。］

（主　張）最高真理において去者は去らない。

（理由句）動作と結合しているゆえに。

（同類例）住者のように。

ゆえに「まず去者は去らない」［と龍樹は第八偈aに述べたのである。］

P164・2・1
A268・4・2

この推論式において、場は去者（あるいは最高真理における去者）である。論証されるべきもの（所証法）は去ることの無（あるいは最高真理における去ることの無）である。理由は動作との結合である。類似場の例として住者が挙げられている。去るもの（あるいは最高真理における去るもの）でありかつ去者以外のものが非類似場である。ところでこの推論式における論議領域は「動作の主体すべて」である。去ることを有し、かつ、去者（*gantṛ*, 去る動作の主体）以外のものは存在しない。したがって、この推論式においては非類似場は存在しない。

動作との結合という理由は、去者という場に存するゆえに、正しい理由であるための第一条件を満たしている。さらに、この理由は住者――これは去ることを欠く――という類似場に存するゆえに、第二条件を満たしている。最後に、ある推論式において非類似場がないときには、どのような理由も非存在の非類似場にはあり得ようがないゆえに、「正しい理由は非類似場に存在しない」という第三の条件は満たされると、ディグナーガの論理学では考えられている。[15] 以上のように、ここに提示された理由は、正しい理由であるための三つの条件を満たす、と清弁は考える。

＜3・2・3＞における清弁の推論式の特徴は、非類似場が存在しないことである。これは主張命題の構造に由

来する。すなわち、主張命題が、

「P（場）はS（所証法）を有しない」

という形式を有しており、かつ名辞“P”が否定辞を含んでいないことと密接な関係にある。今“Px”を「xはP（場）である」、“SVx”を「xはSを有する」と置く。“V”は「（ ）を有する（°*vat*）」を意味する。この主張命題は、

$$(x)(Px \supset \sim SVx)$$

と書くことができる。この式の意味するところは、「すべてのxにとって、xがPであるならば、xはSを有しない」ということである。この場合、非類似場は、Sを有しないのではなく、しかもP以外のものである。この主張命題は否定命題であるゆえに、非類似場は、“S”が否定的名辞あるいは否定辞を含んだ名辞でないときには——例えば、今問題としている推論式において“S”が「去ること」であるように——肯定的ななにものかとなる。

ところで、清弁が*PD*の中で提示する推論式の多くは、

「PはSを有しない」

という形式の命題を主張命題（*pratijñā*）とし、さらにSはPの必然的属性を指すことが多い。例えば、去ること（S）が去者（P）に内属するものであったように。この場合、Sを有しないのではないもの（$\sim(\sim SV)$）（つまり、Sを有するもの、SV）の領域はPの領域と同一である。つまり、すべての去者は去ることを有するものであり、去ることを有するもののすべては、去者あるいは去る動作の主体（*gantṛ*）である。このようにして、Sを有し（つまり、去るものであり）かつ、P以外のもの（つまり去者以外のもの）はないゆえに、この推論式においては非類似場は存在しない。一方、類似場は、S（去ること）を有せず、かつP（去る動作の主体）以外のものである。清弁はこのような類似場の例として住者を挙げている。住者は去る動作を有しないものであり、かつ去者（P）以

外のものである。

$(x)(Px \supset \sim SVx)$ という記号式について、類似場および非類似場を考えるならば、この命題を主張命題とする推論式において、類似場は、$\sim SVx$を満足させ、かつ、Pxを満足させないxである。非類似場は、$\sim(\sim SVx)$つまりSVxを満足させ、かつ、Pxを満足させないxである。今問題にしている推論式では$SVx \equiv Px$である（つまり、SVxならばPxであり、かつ、PxならばSVxである）ゆえに非類似場は存在しない。

世間の一般常識に従うならば、「去者は去ることを有する」。これに反して『中論』における龍樹、さらには彼の伝統に従う清弁は、この世間的常識をくつがえして、「去者は去らない」と主張する。この相違を式を用いて表現するならば、世間的常識は、

(x)(xは去者である⊃xは去ることを有する) ——（a）

と主張し、中観派は、

(x)(xは去者である⊃~(xは去ることを有する)) ——（b）

と主張していると記述することができる。今、（xは去者である）を"Px"と置き、（xは去ることを有する）を"SVx"と置こう。"S"は去る動作（*gamikriyā*）を表わし、"V"は所有（°*vat*）を表わし、"SV"は「（　）は去る動作（S）を所有する（V）」という述語を表わすとしよう。すると、上述の二つの式はそれぞれ次のようにシンボル化できる。

$(x)(Px \supset SVx)$ ——（a′）

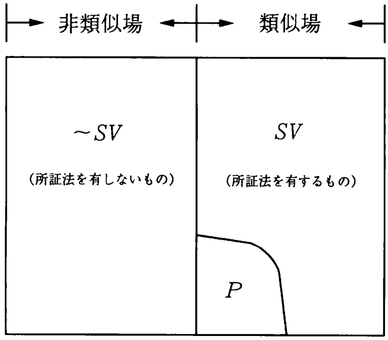
$(x)(Px \supset \sim SVx)$ ——（b′）

次にこれを図示することにしよう。論議領域の一切（x）がここではSVxなるxと$\sim SVx$なるxとに補集合的

に分割される。一般常識によって認められている（a）および（a′）においては、Pxを満足させるxの存する領域（P）は、SVxを満足させるxの存する領域（SV）によって完全に覆われる（図22）。一方、（b）および（b′）においては、Pxを満足させるxの領域（P）と$\sim SVx$を満足させるxの領域（$\sim SV$）とは交わらない。これは図23のように図示できる。これらの図において明らかなように、Pの領域はSVの領域に含まれているが、$\sim SV$の領域の外にある。ところで論理学の常識に従えば、$(x)(Px \supset \sim SVx)$が真であることを論証しようとするときには、Pの領域は$\sim SV$の領域の中に含まれていなければならない。（a）の場合のように、主語の領域が述語の領域に覆われてはじめて推論は可能なのである。ところが、われわれがすでに見たように、ディグナーガの論理学に基づいて清弁は（b′）を主張命題とする推論式は上記の条件を満足させていないにもかかわらず、それが正しい理由を有することができると主張する。これはどのような根拠によるのであろうか。

これは、結論的に言うならば、ディグナーガの論理学の体系における場（宗）の取り扱いの特殊性に起因する。ディグナーガの体系においては、場は類似場を考える際に除外される。つまり、場そのものは類似場にも非類似場にもならないのである。

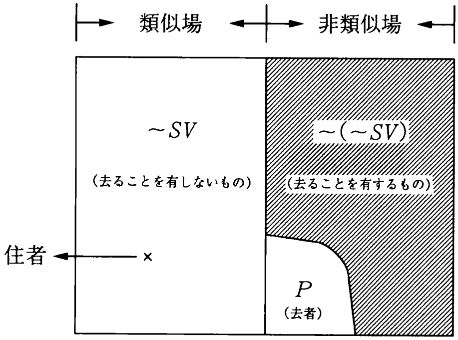
図23においては、$\sim SV$の領域が類似場の存する可能性のある場所を示し、SVの領域が非類似場の存在の考察さるべき領域を示し、扇形のPの領域は場の領域を示している。所証法と能証法（理由）の論理的必然関係が問題にされる場合、すなわち、正しい理由の第二、第三の条件が問題となる場合には、Pの領域（場の領域）は考察の視野に入ってこない。第一の条件である「理由が今問題となっている場に属するものであること」つまり「動作との結合という理由が去者という場に存すること」が確認されるならば——そしてそれは成立するゆえに——場と理由との関係の考察は終わってしまうのである。したがって、第八偈aの註の場合、



a′の図示

図 22

(1) 右側の四角形(SV)は類似場の存する可能性のある領域を示す。
(2) 左側の四角形($\sim SV$)は非類似場の存する可能性のある領域を示す。
(3) SVに囲まれたPは場の存する領域を示す。



b′の図示(第八偈 a)

図 23

(1) 非類似場がもし存するならば右側の四角形(~(~SV))すなわち SV に存する。
(2) 類似場がもし存するならば左側の四角形($\sim SV$)に存する。
(3) 斜線部分はそこに何も存在しないことを示す。すなわちP以外のSVは存在しない。

$(x)(Px \supset \sim SVx)$

というわば、世間一般の常識に合わないような主張命題であっても、Pxを満足させるxは場というディグナーガ論理学のいわば「特別保護領域」に入れられてしまうゆえに、一応論理的推論の形態を取って論議が行われるのである。

〈3・3〉　非去者に去ることが存するという反対主張とそれに対する批判——第八偈b

〈3・3・1〉　偈の説明と清弁の推論式

P164・2・2 A268・4・6 他の者が主張する。「〔去者が去らなくても〕非去者は去るゆえに、われわれ(A268・4・8)〔の主張〕を〔あなたの〕論証は破らない。」

それに対して(1)〔龍樹が〕答える。

P164・2・2 A268・5・1 非去者も去らない（第八偈b）

W67・10 〔この偈において龍樹は次のことを〕意図した。すなわち、「日常言語活動として去ることと結合している、と世間が認めている去者に去ることがあり得ないとき(2)、そのときには去ることを欠いて
A268・5・5 いる非去者に去ることは決してない。〔その去者が〕去ることを離れているからである」と。

もし非去者ならば、どうして去ろうか。また去るならば、「非去者」とは言えないであろう。
A268・5・8 P164・2・4 〔八(3)偈bに「非去者も去らない」とあるのは、非去者に去ることがないことを証明するための主張が述べられたのであるが〕、再び「〔場となっている非去者とは別の〕非去者ならば、どうして去ろ
A269・1・1 うか」というのは同類例を述べるのである。

D 34・1・1 さて、去ることと結合していないものという資格において非去者（*agantṛ*）が論証されるべきものの（*sādhya*）であると知るべきである。「非去者も去らない」という〈その主張の〉ゆえに。[cf. 269A・1・2][4] 非去者に存する属性は、去ることと離れていることであり、したがって能証法（理由）が明らかとなった。[↑3] それゆえ、推論式は［以下のようである。］

P 164・2・5
A 269・1・3
W 68・1

（主　張）最高真理において［ある一つの］非去者にも去ることはない。

（理由句）去ることと分離しているゆえに。

（同類例）それ［すなわち、場としての第一の非去者］より他［すなわち、第二の非去者］の如し。[5]

P 164・2・6
A 269・1・5

この推論式において、場はある非去者（*agantṛ*）である。ここでは、非去者は、集合的な意味ではなく、教えることの可能な個々のメンバーの意味で考えられている。所証法は去ることの無であり、能証法は去ることと分離していることである。類似場は所証法を有するもの、すなわち、去ることの無いものであり、かつ、場以外のものである。従ってここでは、場として考えられている第一の非去者以外のものである第二の非去者が一つの類似場として考えられ、それが同類例として用いられている。非類似場は去ることのないことはないものすなわち去者である。去ることからの分離という理由は場である「第一の非去者」に存するゆえに、正しい理由の第一条件を満たしている。この理由は「第二の非去者」という類似場に存するゆえに第二の条件をも満足させている。最後にこの理由は非類似場である去者には存在しないから第三の条件を満たしている。このようにこの理由は満たすべき三つの条件を満たしていると考えられている。

　このような場の考え方は、しかしながら、一般的ではない。場として提示されたものが普遍量化（universal quantification）を受けない場合には、場として提示されたすべてのものに所証法が存在することは論証できない。

例えば、「あの山に火がある。煙があるから」という推論式においては、特定の山における火の有無が問題となっているのであって、すべての山における火の有無が証明されようとしているわけではない。「あの山に火がある」という主張命題においては、「山」が普遍量化を受けているのではないのである。しかし、「声は無常である。作られたものだから」という推論式においては、場として提示されたもの、すなわち、声のすべてが無常であることが論証されようとしている。

清弁のこの推論式においては、当然のことながらすべての非去者における「去ることとの無」が証明されんとしている。その場合に、場を普遍量化しないのは、論理学的には徹底さを欠くと言わねばならない。清弁のこの方法では、すべての非去者に去ることが無い、と証明することができなくなるからである。

清弁のこのような場の考え方は、この推論式における類似場を見出すための工夫であったと思われる。すべての非去者を場としたときには、類似場――所証法を有する点で場に似ているが場ではないもの――は、去ることがなく、しかもすべての非去者でないものであるが、そのようなものは存在しない。一方、場を第一の非去者と考えるならば、類似場は去ることを欠いた、第二、第三の非去者であると考えることができると清弁は考えたのである。

〈3・3・1〉における第八偈bを主張命題とするこの推論式は、〈3・2・3〉における第八偈aを主張命題とする推論式と対比して考察されるべきである。〈3・3・1〉の推論式の特徴は、〈3・2・3〉の場合と異なって、非類似場が存在することである。これは主張命題が、

「非PはSを有しない」

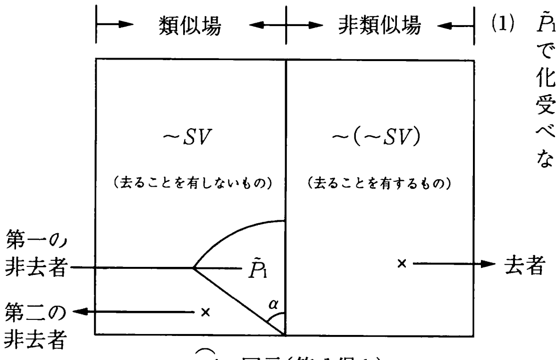
という形式を有しており、場を指し示す名辞「非P」――この場合には「非去者（*agantṛ*）――が否定辞を含んでいることと関係している。この場合、非類似場は、Sを有しないのではなく、P以外のものである。今の場合、

"S"が否定的概念を指し示さないゆえに、非類似場は肯定的ななにものかである。そして、場以外のものである、という非類似場であるための条件は満たされる。去ることを有しないのではないもの（つまり、去ることを有するもの）はすべて非去者以外のものであるからである。「非P」（*agantṛ*）という概念の指す領域と「S（*gamana*）を有するもの」という概念の指す領域とが元来、交わらないことに注目すべきである。〈3・2・3〉の「PはSを有しない」という主張命題においては、P（*gantṛ*）という概念の指す領域は「S（*gamana*）を有するもの」という概念の指す領域と同一であった。「非去者（非P）は去ること（S）を有しない」云々という推論式にあっては、去者という非類似場が存在する。一方、「去者（P）は去ること（S）を有しない」云々という推論式にあっては、非類似場は存在しない。このように、清弁の提示する推論式においては非類似場が存在したり、しなかったりする。

〈3・3・1〉に現われる第八偈bの主張命題は、

$(\exists x)$（xは非去者No.1である）$\supset$ ～（xは去ることを有する））　——（c）

と表わすことができる。"$(\exists x)Fx$"はFxを満足させるxが少なくと



(c)′の図示（第八偈 b）

図 24

(1) $\tilde{P}_1$の扇形の角αが鋭角であるのは，$\tilde{P}$が普遍量化を受けずに存在量化を受けている，つまり，すべての$\tilde{P}$が扱われていないことを示す。

も一つは存在することを表わす。今、「xは非去者No.1である」を"$\bar{P}_1x$"と置き、以前と同様、「xは去ることを有する」を"SVx"と置こう。"$\bar{P}_1$"の"$_1$"記号はこの推論における場が第一の非去者であり、第二、第三の非去者は場として考えられていないことを意味する。すると（c）は以下のように記号化される。

$(\exists x)(\bar{P}_1x \supset \sim SVx)$ ―― (c′)

〈3・2・3〉における（b′）と比較するならば、相違は明白である。まず第一に、場が"$\bar{P}$"というように"P"の否定形で示されていること。第二に、すべての$\sim P$について論議が行われているのではなくて、$\bar{P}_1$について論議が行われていることとである。（c′）を主張命題とするこの推論式においては、類似場は$\sim SVx$を満足させ、かつ$\bar{P}_1$ではないxである。xは$\bar{P}_2, \bar{P}_3, \ldots \bar{P}_n$である。非類似場は、$\sim(\sim SVx)$つまり$SVx$を満足させ、$\bar{P}_1$ではない$x$である。この場合、$x$は去者である。（c′）を図示すれば図24のようになる。

図23および図24を比較すれば明白なように、両者では場の存する領域が異なっているとともに、図23によって示される内容が元来世間一般の常識に反したものであったことが清弁のこの二つの推論式を難解なものとしたのである。とはいえ、このように、同じ否定的述語を有し、主語の領域が補集合的に分かれている形の二つの命題の連言は、第二章においてのみではなく、『中論』全体にわたって数十回の多きにわたって現われるのであり、『中論』の論法のうち最も基本的なものである。この二つの命題、すなわち$(x)(Px \supset \sim SVx)$と$(x)(\bar{P}x \supset \sim SVx)$との連言によって、いかなるものも$SV$であり得ないことが証明されるからである。

〈3・3・2〉　ヴァイシェーシカ学派及び経量部に対する批判

P 164・2・7
A 269・2・3

ヴァイシェーシカ学派の宗義と経量部の者たちに対しても(6)「文法論者に対して述べられたと」同じように「かの推論式が」述べられるべきである。

A269・2・3

諸々のものが未生のものより生ずることを認めているヴァイシェーシカ学派の者と経量部の者が「以前に、去る動作がいまだ生じていないときには非去者は去らないが、後になって、去る動作が生じたときには、去者となって去る」と主張するのに対しても、かの推論式が同じように語られるべきである。

P164・2・7　A269・2・5

〈3・3・3〉　サーンキャ学派の主張とそれに対する批判

〔「非去者に去ることはない」という中観派の主張は〕すでに証明ずみのことをあらためて論証するという誤りを犯していると主張するサーンキャ学派の者は、〔中観論者により次のように〕非難されるであろう。

P164・2・7　A269・2・8　N69b・1

〈3・3・3・1〉　「非去者とは去ることの未顕現なるものである」という主張に対する批判

その非去者とは何か。もし〔あなた方サーンキャ学派の者が、非去者とは〕去ることの未顕現なるものであるというならば、推論の論破は以前と同じものが述べられるべきであろう。

ここで清弁が考えている推論は、観誓によれば次のようなものである（cf. A269・3・5）。

（主　張）未顕現なる去ることには顕現は存しない。
（理由句）いまだ顕現していないゆえに。
（同類例）例えば虚空華のように。[7]

一方、サーンキャ学派は、

（主　張）未顕現なる去法には顕現が存する。
（理由句）いまだ顕現していない〔が、後に顕現する〕ゆえに。

この清弁の推論式はすでに〈2・4・2〉においてサーンキャ学説を批判するときに考えられていたものであった(cf. A 262・1・4)。

〈3・3・3・2〉　非去者とは去者の前の分位であるという主張に対する批判

P 164・2・8　A 269・4・2　W 68・10
〔あるいはまた、非去者とは〕去者となる前の分位のものであり〔後に非去者が去者となって去る〕というならば、〔サーンキャ学派〕自身の推論式と相反することになろう。〔なぜならば、その「非去者」は〕去者となる前の分位では、住者等〔すなわち、居る者、A 269・4・3 寝る者、等〕のすがたを取る諸々のものであっても、去者ではないからである。

〈3・3・3・3〉　非去者とは去者の無であるという主張とそれに対する批判

P 164・3・1　A 269・4・5
もし〔非去者とは〕去者の無であると言うならば、〔その考えはサーンキャ学派自らの、非去者とは去ることとの未顕現のものであるという〕反対主張と相反することになろう。〔なぜならば、サーンキャ学派の者は〕「非去者」という語のもとに去者の無を認めることはできないから。

サーンキャ学派によれば「非去者」とは「去者の無」ではなくして、「去ることが未顕現の者」のことである。したがって、サーンキャ学派の者自身が「非去者」とは「去者の無」であるといえば、自分自身の考え方と相反することになる。

〈3・4〉　去者、非去者以外の第三者に去ることがあるという主張とそれに対する批判――第八偈cd

次には、ジャイナ教空衣派の主張が批判される。彼らは次のように考える。「ある一つのものの一面が「去者」と呼ばれ、また他の面が「非去者」と呼ばれる。もし、そのある一つのものに去ることが存することがわかれば、

「去者に去ることがあり、非去者に去ることがある」と言い得るのではないか」と。

それに対し中観論者が答える。「だとすれば、その「ある一つのもの」には去者性と非去者性があることになろう。しかし去者性と非去者性とは相容れないものであり、一つの基体に共存することはできない。したがって、空衣派の主張するような、相容れないものを混在させたような第三者は存在しない」と。

P164・3・2
A269・5・3

〈3・4・1〉 空衣派の主張

他の者〔すなわち空衣派〕が主張する。「〔「去者」という語を「生命」という語の、「非去者」という語を「身体」という語の〕A269・5・4 同義語として考え(1)、去者および非去者に去ることがある、と考えるならば、〔中観論者により〕先のように述べられた誤りはなくなるのではないか。」

観誓はこの反対主張を次のように説明する。

A269・5・6

われわれ空衣派は主張する(2)。「〔われわれは〕動くことおよび去ることを具えている生命それ自体を意味する語の一つとして「去者」を考えているゆえに、あなた、すなわち中観論者により「非去者は去らない」と先に述べられたかの誤りは、われわれの主張にはなく、誰の主張にもない。

われわれは動くことおよび去ることを具えていない身体それ自体を意味する語の一つとして、「非去者」を考えているゆえに、あなた、すなわち中観論者により「去者は去らない」と先に述べられたかの誤りは、われわれの主張にはない。」

要するに、空衣派の者たちは、人を生命と身体との複合体であると考え、運動するものは生命であって、身体自身は運動しないと考えているのである。

〈3・4・2〉 清弁による批判

P164・3・3 A269・5・8

それに対して〔中観論者が〕答える。去者と非去者とが混在しており〔去者および非去者より〕他の自体は、去る動作と結合しておらず、存在しないと師〔龍樹は偈に〕述べた。

P164・3・4 A270・1・1

去者　非去者より他の　どのような第三者が去ろうか（第八偈cd）

A270・2・1

〔第三の〕そのような者は決して存しない、というのが〔龍樹の〕意図である。去者ともなり非去者ともなるというものは表現し難いからである。

P164・3・4 W69・1 A270・2・5

さて〔「去者」という語と「非去者」という語を、ある語の〕同義語として考える方法は、(3)《(4↓)師説による〔去者および非去者における去ることの〕否定と相違するという誤りになるから、(↑4)》疑いなくあるものを待って去者となり、あるものを待って非去者となるのである、と二種に主張が確認されるべきである。

観誓はこの「二種の主張」を次のような推論式によって証明する。

A270・2・7

第一には、

(主　張)「生命」という同義語が示す面の去者は去らない。
(理由句)動作と結合しているゆえに。
(同類例)住者のように。

第二には、

(主　張)「身体」という同義語が示す分位である非去者は去らない。
(理由句)去ることと分離しているゆえに。
(同類例)それ〔すなわち場として挙げられている非去者〕より他の〔非去者の〕ように。

ここでは非去者もまたあたかも存在する個物であるかのように数え得るものとして理解されている。次に、清弁は第八偈cdに関する論議を次のようにしめくくる。

P164・3・7 ―― 〔以上のように二種に考えられた〕の場合でも〔空衣派の主張は〕去者と非去者との〔二つの〕側に関して述べられた推論と相反することになるから、〔空衣派の〕望む事は成立しない。

観誓が述べたこの二つの推論式は、第八偈aに対する註（P164・2・1）〈3・2・2〉と第八偈bに対する註（P164・2・6）〈3・3・1〉に述べられた清弁の推論式を繰り返したものである。ただ〈3・2・2〉と〈3・3・1〉において用いられていた「最高真理においては」という限定句は、ここでは見られない。

〈3・4・3〉　清弁の推論式に関する疑問とそれへの回答

〈3・4・3・1〉　清弁の提示した理由に関する疑問とそれへの回答

P164・3・7 A270・3・1 D34・2・1 ―― もし〔ある人が次のように〕主張したとしよう。「〔〈3・2・3〉において中観論者の提出した理由である〕動作と結合していること〔の存する領域〕はすべての類似場〔の存する領域〕を覆っていないから、理由が不成立である」と。

観誓はこの反論を次のように説明している。

A270・3・5 「あなた〔中観論者〕の理由である動作と結合していることは、類似場である住者には存するが、〔他の類似場である〕石女の子等には存しないから、〔全ての〕類似場を覆うものではない。ゆえに理由が不成立である。」

P164・3・8 A270・3・8 A270・4・6 ―― 〔清弁が答える。〕「それは正しくない。動作と結合しているもの〔すなわち動作を有しているもの〕は決して去らない、と確認されているから。(5) 例えば人間の努力の直接的所産たること

W69・10 (*prayatnānantarīyakatva* 勤勇無間所発性（ごんゆうむけんしょほっしょう）)〔という理由〕は常に無常であると確認されているから、〔全類似場の領域を〕覆わなくても、場に属するもの（宗法）すなわち正しい理由として認められるからである。(6)

P164・4・1 A270・5・5 N70a・1 人間の努力の直接的所産たることは、声等には存在するが、稲妻や野生の花等には存しない。しかし、声等も稲妻等も共に無常なるものである。xが人間の努力の直接的所産であるゆえに、xは無常であると主張できる。だが、その場合、上述の例のように、人間の努力の直接的所産たることという理由は、類似場すべてに存在する必要はない。

動作と結合せるものにおいても、去ること〔の存在〕は否定されているゆえに、理由が不成立ではない。これ〔すなわち、「最高真理においては非去者に去ることはない」という論証〕によって、去ることとの分離が正しい因であると〔反対論者に対して〕反駁がなされたのである。

ここで問題となっている推論式は以下のようである。

（主　張）最高真理において非去者に去ることはない。

（理由句）去ることと分離しているゆえに。

（同類例）それ〔すなわち、場としての「一人の」非去者〕より他の〔非去〕者のように。

〈3・4・3・2〉　清弁の提示した同類例に関する疑問とそれへの回答

P164・4・2 A271・1・8 次には、清弁の提示した「住者のように」という同類例が正しくないという反駁がなされる。

もし〔反対論者が次のように〕主張したとしよう。「住者は非去者となったり去者となったりするから、住者を〔同類例として〕認めるというならば、同類例は成立しない。〔同類例としての住

―者は〕論証されるべき〔場〕[7]に属すべき〔二つの〕ものの中の一方を具えていないからである」と。

この反論を観誓に従って理解するならば以下のようになる。すなわち、「中観論者は、

（主　張）最高真理において去者は去らない。

（理由句）動作と結合しているゆえに。

（同類例）住者のように。

という推論を先に述べているが[8]、住者を同類例（類似場）として認めるのは正しくない。なぜならば住者は、非去者となったり、去者となったりするからである。住者の位にいて去らない限りは非去者ともなり住者ともなるが、住者の位より去り始めるときには去者ともなり非去者ともなる。いわゆる「住者」は常に去者であるわけではない。だが、中観論者はそのような住者を同類例と考えているのであるから正しくない。なぜならば、去者となったときの住者には去ることがあるからである。つまり、同類例とは場に属すべき二つのもの、すなわち、能証法（理由）と所証法を有するべきである。今の場合、能証法は動作と結合していること、所証法は去ることのないことである。ところが、去者となったときの住者は、去ることを有するから、所証法たる去ることのないことを有していないことになる。ゆえに、住者を同類例とするのは正しくない」（cf. A 271・2・1－5）。

これに対して清弁が答える。「われわれは住者の位から去者の位へと移って去者となったときの住者を同類例として考えているのではなくて、住者として留まっている限りの住者を同類例に考えている。住者に留まっている限りの住者には場に属すべき二つのもの、すなわち、能証法（理由）と所証法の中の一つである所証法――去ることのないこと――は、われわれには勿論、あなた方反対論者にも認められているから、住者は同類例として適当である」と。

P 164・4・3
A 271・2・6
― 〔清弁が答える。〕「論証されるべき〔場〕に存すべき〔二つのものの中の〕一方は、〔論者、反論

者の」両者に認められているゆえに、住者は同類例として適当であるから、誤りはない。それゆえに、このようならば〔すなわち、住者を同類例として認めるならば〕それ〔すなわち、住者〕に対しては「去る」という言葉〔を用いること〕はあり得ない。

したがって、反対論者が以前に提示した推論式における「それと結合した言葉がそれにより存するゆえに」という理由句の中の理由は不成立である。同類例もない。所証法を有していないからである。理由が相違でもある。

W70・1

清弁がここで批判している「それと結びついた〔すなわち、それを対象とする〕言葉云々」という推論式は、第八偈に対する反対主張として〈3・2・1〉に述べられたものである。

それと結合した言葉がそれにより存することという理由は、場である去ることに存しないということがこれまでに証明されている。また同類例として提示さるべき類似場は、この推論式においては、存するものであって去ること以外のものである。反論者はデーヴァダッタを例として挙げるが、中観論者によればデーヴァダッタ等は所証法、すなわち存することを有していない。つまり、デーヴァダッタ等は存在していないものである。また、かの推論式では非類似場は、存在しないものである。

理由が相違であるとは、理由が第二および第三の二条件を共に満たしていないことを意味する。つまり、理由がいかなる類似場にも存しないことで第二条件を満たさず、少なくとも一つの非類似場に存することで第三条件を満たさないのである。今の場合、理由が相違であることに関しては、清弁は説明を与えてはいないが、その根拠は以下のように考えられる。上記の推論式では類似場は存在しないので、存在しないものには理由（因）が存し得ないという意味で第二条件は満たされない。また、非類似場たる存在しないものにも中観論者によればそれを対象とし

た言葉が存するゆえに、第三条件を満たしていない。第二条件の場合には、存在しないものに対しては「それと結合した言葉がそれにより存すること」は存し得ないと考え、第三条件の場合には存在しないものに対しても言葉によって表現することがある、つまりかの理由が存すると考えることは、予盾である。しかし、このような予盾あるいは次元のすりかえは清弁の論議にあってはしばしば見られることである。

もっとも観誓は理由が相違である根拠を別のように考えている。彼は直前の「理由が不成立であり、類似場も存しないことは」われわれが問題にしてきたのと同じ推論式について語っているのであるが、「理由が相違であること」はかの推論式に関してではないと理解している。観誓は理由が相違である根拠を次のように説明する。

A271・3・6 もし世俗において、住しており去ることのない去者をあなた〔反対論者〕が去らないものであると論証しようとするならば、それは去ることがあると論証するのと予盾（相違）している。

しかし、観誓の解釈は理由が相違であるのはどの推論式においてであるかを明記しているわけではない。

以上によって、清弁の第八偈に対する註は終わるのであるが、第八偈の清弁註の骨子は〈3・2・1〉および〈3・3・3〉に述べられた二つの推論式である。この二つの推論式によって、どのようなものであってもそれが「去る」とは表現できないことを論証し、それを根拠として実際に存しないものについては語ることができないのであると結論づけたのである。

〈3・5〉 去者の去るのが見られるゆえに去ることがあるという主張とそれに対する批判——第九偈

P164・4・5 A271・3・7

ここに〔反対論者は〕主張する。「「去者が去る」と言う表現が実際見られるが、直接経験〔という認識手段〕より強力な他〔の手段〕はないゆえに、理由等が成立しないのではない。」 A271・3・8

A 271・4・1　P 164・4・5

それに対し〔中観論者が〕答える。そのとおりではあろうが、それ〔すなわち、去者が去る、ということ〕は日常言語活動に属する認識によって見られた。が、まさにそれは最高真理において見られなければならない。その見られたものは見られたとおりであるか、異なっているかであろう。そのうちまず〔見られた〕そのとおりであるというならば、〔見られたとおりには〕知ることができない。なぜならば、〔龍樹により答えられているから。〕

W 70・10　A 271・4・4

まず　去者が去るとは　どのようにしてあり得ようか（第九偈ab）

〔「どのようにしてあり得ようか」とは〕「あり得ない」という意味である。例えば、戦いにおいて敗走し降伏した者がどうして勇者であり得ようか、というように。(1) なぜ〔去者が去るということが〕(2)あり得ないのかというならば、(2)そ〔の理由〕を示して〔龍樹は偈に述べた。〕

P 164・4・8　A 271・4・8　P 164・4・8

《去ることがなければ去者は》　決してあり得ないゆえに（第九偈cd）

去ることのないありさまは〔二章の〕始めに〔すなわち〕「まず已去処は去られない。〔未去処も去られない。已去処と未去処を離れた現去処は知られない〕」〔という第一偈〕において、さらに一章において去ることの生ずることを否定した場合に示し終わっている。

P 164・5・1　A 271・5・3　D 34・3・1　N 70b・1　W 71・1

また〔去者に去ることが無いことに関しては次のようである。〕「まず去者は去らない」（第八偈a）とは主張命題を設定したのであり、「まず去者が去るとはどのようにしてあり得ようか」（第九偈ab）等はそれ〔すなわち、去者に去ることが存しないこと〕を示している。〔去者に去ることの無いことに関しても、去られるところ（所去処）に去ることが存しないことと同様、〕先に〔すなわち、二章第一偈および一章において生ずることが否定された場合に〕述べられたように説明さ

――れるべきである。

第九偈の註〈3・5〉、第一〇偈の註〈3・6〉、および第一一偈の註〈3・7〉においてなされた論議は、第三偈の註〈2・10〉、第四偈の註〈2・11〉と〈2・12〉、および第五偈の註〈2・13〉になされた論議におおよそ対応する。第三偈から第五偈にかけて、"*gamyamānaṃ gamyate*"（現去処が去られる）という命題が考察されるが、後の三偈では"*gantā gacchati*"（去者が去る）という命題が考察される。仏護および月称註においては、この三偈ずつの二つのグループの論議は、清弁註におけるよりもより一層整合的に対応する（拙稿"A Study of Buddhapālita's *Mūlamadhyamakavṛtti* (1)",『名古屋大学文学部研究論集』LXIII, 1974, p.12 ff. 参照）。

仏護註（*MMV*）および月称註『明らかな言葉』（*PP*）においては、第九偈では、去る動作（*gamikriyā*）が"*gantṛ*"（去者）という名辞と結びついて"*gantā gacchati*"という表現が可能となるという主張が批判される。しかし清弁の第九偈註〈3・5〉においては、そのように明確に述べられているわけではない。清弁は第九偈cdを掲げた直後（P164・4・8）に「已去処に去ることがない」云々と二章第一偈を第九偈の説明として挙げている。しかし、第一偈では過去、未来、現在という時間の契機によって所去処が分割されているのに較べて、第九偈では時間の契機が入っているのか否かは明確ではない。漢訳『灯論』（本書第四章〈3・3〉註（1）参照）におけるように、"*agantṛ*"（非去者）を「未去者」と取ることもできるが、その場合には"*gantṛ*"は「すでに去ったもの」の意味となり"*gata*"（已去処）と対応せざるを得なくなる。これはむしろ不都合なことであり、二章の論議において"*gantṛ*"（去者）に対応するものは"*gamyamāna*"（現去処）である。したがって、第九偈註において清弁が已去処の概念を用いたのは、第七偈註〈3・1・2〉においてわれわれがすでに考察したように、已去処における去者、未去処における去者等を考えてのことと思われる。

〈3・6〉 「去者が去る」と仮説する者に対する批判——第一〇偈

P164・5・2 A271・5・8 ゆえにこのように最高真理において去ることが存せず去者も実なるもの（Tib., *yaṅ dag pa*）ではなくても、〔反対論者が〕仮説として「《去者が(1)》去る」と言うならば、〔龍樹により〕答えられている。

P164・5・3 A272・1・2 もし(2↓)ある人が　去者は去ると　考えるならば　去ることのない
去者が存することとなろう　去者に去ることを認めるゆえに（第一〇偈）

A272・1・3 もしもある人が自分の主張において、「去者が去る」と認めるならば、そのときには去ることのない去者となるだろう。なぜならば、「去者が去る」と承認するからである。《(3↓)すなわち、去ることがなければ、去者には去ることとの結合がないからである、と〔龍樹は〕意図された。(↑3)》

P164・5・5 A272・1・7 W71・10 また〔「去ることのない去者となる」ことは次のようにも説明できる。すなわち〕一つしかない去る動作(4)が、〔「去者が去る」というときの〕「去る」（*gacchati*）に《(5↓)和合して、そこで(↑5)》〔去る動作のもつ力が〕使い果たされてしまうから、(↑2)〔「去者が」〕（*gantā*）と呼ばれるものと結合すべき去る動作はない。すなわち、去ることのない去者となるのである。〕

仏護および月称の第一〇偈に対する註は、去る動作が"*gantā gacchati*"（去者が去る）という場合の"*gantā*"（去者）という語句と結びついてこの命題が成立するという主張に対する批判を述べている。(6) 〈3・6〉の前半の部分（P164・5・5まで）においては、しかしながら、仏護や月称の註のような解釈は見あたらず、また〈3・6〉後半の部分（P164・5・5以降）においては、去る動作が"*gacchati*"（去る）という語句と結びつく場合が考察されている。これは仏護および月称の註においては第九偈の論議に対応するものである。

もっとも〈3・6〉の中の前半と後半の論議の相違はそれほど大きなものではない。前半における論議では、去者が去るという事実の成立が、「去者が去る」という命題を構成する「去者」あるいは「去る」という名辞との関係においては考察されていない。それに較べて、後半の論議においては「去者が去る」という命題の成立が、去者が去るという事態の成立を約束するものであるという前提に立っている。前半の方法は、『無畏註』、青目註に見られる方法であり、『中論頌』自体における説明方法もこれらに近い。後半の方法は仏護に始まり、清弁、月称たちが受け継いだものである。第九偈から第一二偈までの論議に見られるように、仏護のこの方法は清弁よりも月称によって一層忠実に受け継がれた。

なお、第一〇偈における清弁註は、最高真理のレヴェルにおいては存在しないと認めたとしても、「言葉によって対象を語ることによってその対象の存在を仮に成り立たせしめること」（仮説）によっては「去者が去る」ということは成立するのではないかという反論を扱っている。清弁はここではそのような世間的仮説の立場に立っても「去者が去る」ということは不可能であると述べるのである。

次の第一一偈に対する註〈3・7〉においては去者が最高真理の去ることと結びつくという主張が批判される。なお清弁および安慧の註以外では、「去者が去る」という命題あるいはその命題の内容の論議において世間的真理（あるいは仮説）と最高真理との区別は論議の表面には現われてこない。[7]

〈3・7〉　去者が最高真理の去ることと結合するという主張とそれに対する批判——第一一偈

P 164・5・4
A 272・1・8

もし〔反対論者が、[1]去ることを欠いた去者となるという〕この誤りを避けたいと思い、去者が最高真理に属する去ることと結合すると考えるならば、その場合にも〔龍樹により答えられる。〕

P164・5・6
A272・2・3

もし　去者が去るならば　去ることが二つ存することとなろう
それによって去者となるためのものと　去者となって後去るときのものと（第一一偈）

(2↓もしも〔ある人が〕「去者が去ることと結合する」〔と言う〕ならば、去ることが二つ存することになってしまう。なぜならば、ある去ること〔との結合〕により「去者」と呼ばれるところのその〔第一の〕去ることと、去者となってから去るというときの〔第二の〕去ることと〔いう二つの去ることが存することになるから〕である。↑2)

ここで中観論者自ら「去ることが二つある」と言っている。もちろんそれは「去ることが二つあるようなことになって具合が悪い」という主張の中の「去ることが二つある」なのであるが、ともかく中観論者自ら「去ることが二つある」と述べたのに対して、反対論者は次のように言う。「去ることの存することを否認してきたはずの中観論者が、ここでは去ることが二つも存するなどと言っている。これはどうしたわけか。去ることがあれば、去者も存することになるではないか（cf. A272・2・8）。」これに対して中観論者は次のように答える。

P164・5・7
A272・3・2
W72・1

(3↓〔去ることが二つ存すると考える〕(A272・3・2)その場合には、

もしも二つの去ることがあれば　二つの去者があろう
去者なくしては　去ることはあり得ないゆえに（第六偈）

A272・3・4
P165・1・1

と説かれた誤りがまた存する。↑3)〔なぜならば〕動作〔すなわち去ること〕は基体〔である去者〕(A272・3・4)に依存しているゆえに、と〔龍樹は偈において〕意図なされた〔からである。〕〔ゆえに〕去ることとのない去者であること、去ることが二つ〔存すること〕また、去者が二つ存することになることは、認められない。

ではどのようであればよいのか、と言えば、去者に去ることがあり、去ることも一つのみであり、去者も一つのみである、というのが正しい。

さて、この中観論者の説に対して、次のような反対論者の反駁が予想される。すなわち、「そのとおりである。われわれの体系においても去者に去ることがあり、去ることは一つであり、去者も一つである。とすれば、われわれが以前に提出した、内的な依り所を対象とする言葉をわれわれが話すことがあるからという理由が成立するではないか（cf. A 272・4・2―4・4）。」このような反駁に対して中観論者が答える。

P 165・1・2 A 272・4・4 それ〔すなわち、去者に去ることがあり、去ることも一つのみであり、去者も一つのみであること〕も、世俗では成立するが、最高真理においては成立しない。ゆえに、〔例えば「石女の子が去る」とわれわれが話さないように。友達のデーヴァダッタやヴィシュヌに関しては石女の子とは違って「去る」と話すように、という〕同類例もないから、反対論者の論証は成立しない。

N 71a・1 以上によって第七偈以来のひとまとまりの論議が終わるが、第一一偈における清弁の主張の要旨は次のようである。すなわち、「去者が去る」と考えるならば、去ることが二つとなる。去ることが二つとなれば、去者も二つとなる。だが去ること、去者それぞれ二つはあり得ない。正しくは去者に去ることがあり、去者は一つ、去ることは一つである。しかし、それも世俗においてのみ成立するのであり、最高真理においてではない。

〈4〉 去ることの始め（開始）と住すること（留まること）に関する考察

〈4・1〉 去ることの始めが存するゆえに去ることが存するという主張とそれに対する批判

〈4・1・1〉　反対論者の主張

P 165・1・2
A 272・5・2
W 72・1

反対論者は［次のような推論を］提示する。

（主　張）去ることは必ず存する。
（理由句）去ることの始めが存するゆえに。
（異類例）この世では存しないものに、始めはない。例えば、虚空華の髪に始めがないように。
（同類例）住しているものに、運動という相を有する去ることの始めがある。
（結　論）ゆえに、去ることは必ず存する。

D 34・4・1
A 272・5・4

以上の推論式はその構造がより一層理解しやすくなるように観誓註に従って以下のように書き換えることができる（cf. A 272・5・6―7）。

（主　張）　去ることには、必ず有性［すなわち、存すること］がある。
（理由句）去ることには、始めがあるゆえに。
（異類例）この世では、有性のないところに、始めはない。虚空華の髪に始めがないように。
（同類例）運動という相を有する去ることの始めは、住しているものに存する。
（結　論）ゆえに、去ることには、必ず有性がある。

この推論式を構成する基本諸要素は以下のようである。

場＝　　去ること
所証法＝　有性（A 272・5・5参照）

理由＝　始め
類似場＝　有性を有し、かつ、去ること以外のもの、例えば、住しているもの
非類似場＝有性を欠き、かつ、去ること以外のもの

この推論式の設定者にとっては、理由である始めが場である去ることに存するゆえに、正しい理由の第一条件を満たしている。始めは類似場の一例である住するものに存するゆえに、第二の条件を満たしている。最後に、この始めという理由は、どのような非類似場——すなわち、存在しないもの——にも存しないゆえに、第三の条件を満たしている。反対論者はこのように考えてこの推論の妥当性を主張している。

この推論式の同類例は、しかし、問題を含んでいる。厳密には、この同類例は「始めのあるところに、有性が存する」と述べられていなければならない。しかし、「去ることの始め」という表現がこの同類例に見られるのは、推論式の第一支としての主張において述べられている去ることとは別の去ることが類似場として挙げられていることを意味しており、「運動という相を有する」という限定句があるのは主張において場として述べられた去ることとは異なるものであることを示すためと思われる。主張における場が普遍量化を受けず、場を指し示す名辞——ここでは「去ること」——によって類似場の例が指し示される場合は『智恵のともしび』二章の他の箇所にも見られる（cf.〈3・1・1〉と〈3・2・1〉）。しかし、これはディグナーガの論理学の体系では許されないことであった。なぜならば、彼によれば、いかなる類似場も場以外のものでなければならないからである。ディグナーガのように、場以外の領域に類似場を求めてその類似場にのみ理由が存するか否かを問うのは、外的必然関係論者（*bahirvyāptivādin* 外遍充論者）である。一方、場の領域の中でのみ論理必然関係（*vyāpti* 遍充）を問うのは、内的必然関係論者（*antarvyāptivādin* 内遍充論者）である。清弁の時代に内遍充論的な論式が確立していたか否かは別とし

ても、〈4・1・1〉における推論式には後世、内的必然関係論者によって定式化される要素が存すると思われる。

〈4・1・2〉　清弁による批判

反対論者がここに提出する問題は、二章第一偈の問題と実質は同じでありすでに考察ずみであるゆえに、その批判の方法も第一偈註の場合と同様である、と清弁は考える。

P165・1・4 A273・1・1 これに対し〔中観論者が答える〕。「ここでさまざまな色に変わる水鳥が他の色に変わったと考える場合のように以前〔つまり第一偈で〕論駁の済んだことを〔再び〕他の言葉で〔龍樹は〕説明する。A273・1・4 すなわち、師〔龍樹は〕、この世界では、その去ることの始めは已去処においてか、未去処においてか、あるいは現去処においてか存するであろう、とあなた〔すなわち反対論者〕を問い詰めて考察するとき、以前の〔第一偈の〕ようにすべての場合に〔去ることの始めは〕あり得ない、と指摘しようと思い〔次のように〕述べた。

P165・1・6 A273・1・5 W73・1 　已去処に　去ることの始めなく（第一二偈a）

已去処では去る動作が終わっているゆえに。

A273・1・6 　未去処にも　去ることの始めなく（第一二偈b）

去ることを欠く未去処においては去ることは存しないゆえに。

A273・1・7 　現去処に　始めがないゆえに(1)（第一二偈c）

已去処と未去処とを離れて現去処は決して存しないゆえに。

P165・1・7 A273・1・8 　どこに　去ることの始めがあろう（第一二偈d）

「それでは、どのような理由が成立すれば(2)〔中観論者の〕望んでいることが成立するのかを今、話

してほしい(3)」〔と反対論者は言うだろう。〕したがって、〔龍樹はその理由を示して〕この世では已
W73・10 去処、未去処、および現去処において始めは存在しないと説いた、というのが偈の意味である。
A273・2・1 このようにして、ここで推論式は以下のようである。
P165・1・8 （主　張）已去処に去ることの始めはない。
A273・2・2 （理由句）(4↓道であるから。
（同類例）例えば未去処という道のように。↑4)
P165・2・1 A273・2・4 また、
（主　張）未去処〔という道〕に去ることの始めはない。
（理由句）(5↓未去処であるから。
（同類例）例えば〔ある人が〕「去りたい」と思っている〔未去処〕より他の未去処のように。↑5)(6)
P165・2・1 A273・2・6 同様にして、(7)
（主　張）現去処にも去ることの始めはあり得ない。
（理由句）道であるから。(8)
（同類例）例えば、現去処より他のもの〔すなわち、已去処と未去処〕のように。
P165・2・2 A273・2・8 N71b・1 ゆえにこのように〔去ることの〕始めが存しないから、〔反対論者の主張する〕始めという理由は〔基体が〕不成立であり、また不共〔不定〕である。(9) 詳しくは以前と同様である。

基体が不成立な（*āśrayāsiddha*）理由とは、基体そのものの存在が承認されていないゆえにその基体に属することのできない理由のことである。〈4・1・1〉の推論式において、理由は始めであるが、それが属すべき基体は

るからである。

ここで清弁は〈4・1・1〉の始めに述べられた推論式について「基体が不成立である」という誤謬を指摘しているはずなのであるが、彼が論議の過程において実際に扱っている推論式においては、少なくとも場は去ることではなく、所証法も有性ではない。なぜならば、清弁がここ〈4・1・2〉で理由の基体、すなわち、場として考えているのは、去ることではなく、去ることが存する基体としての所去処であるからである。おそらく清弁は以下のように〈4・1・1〉の推論式を理解していたと思われる。

（主　張）［あるものに］去ることとは存する。

（理由句）［そのものに］去ることの始めが存するから。（以下略）

つまり、彼は場が去ることの基体であり、所証法が去ること、理由が去ることの始めであると理解していたと考えられる。しかし、このように考えた場合には、異類例と同類例が〈4・1・1〉に述べられたものと異なることは明白である。例えば、異類例は「去ることの始めのないところには去ることは存しない」となるが、〈4・1・1〉では「この世では存しないものに、始めはない」と述べられてあるからである。

不共不定な（*asādhāraṇānaikāntika*）理由とは、類似場にも非類似場にも存在しない理由のことである。すでに考察したように、〈4・1・1〉における推論式における類似場――すなわち、存在するもの――は、清弁の立場では存在しない。存在しないものには始めという理由は存在し得ない。今、問題となっている推論式における非類似場は存在しないものであるゆえに、勿論、理由は非類似場に存しない。このようにして、この理由は不共不定で

ある。

「以前と同様である」とは、反対論者が「去ることの始めは存在しないのではない。すなわち、

運動のあるところに　始めがある
なぜならば　それは現去処にある
運動は　已去処になく　未去処にない
ゆえに現去処に　始めがある」（A273・3・3）

というように、第二偈において現去処に去ることが存すると主張したのと同じ論法で反論する場合には、中観論者によってもまた、

「現去処に　始めがあるとは　どうしてあり得ようか
始めがないとき　現去処はあり得ないゆえに」（A273・3・4）

というように第三偈と同じ論法によって批判されることを意味している。

〈4・2〉　「すでに去った。今去る。去るであろう」という表現があるゆえに去ることが存在するという主張とそれに対する批判

〈4・2・1〉　反対主張の提示

反対論者は次のように考える。所去処すなわち去る動作の行われる場所は時間の限定を受けていないが、これが過去、未来、現在の時間的限定を受けると、自己本来の位より他の位のものに推移し、他に変わったものとなる。已去処、未去処、現去処は「自己本来の位にあるものとしての所去処より他の位のものに変化したもの」である。

去る動作と結合し終わった所去処を已去処といい、去る動作との結合がまだない所去処を未去処といい、去る動作との結合が現に行われつつある所去処を現去処という。已去処、未去処および現去処はこのように、「他の位に変化した去ること」との結合によって生まれたものである（cf. A 273・4・3—5）。したがって、已去処、未去処、現去処と結合した去る動作は「〔去者が〕すでに去った。〔去者が〕いまだ去らない。〔去者が〕現に去りつつある」あるいは、「〔已去処が〕すでに去られた。〔未去処〕がいまだ去られない。〔現去処〕が今去られつつある」という表現が生まれるための原因となる。ゆえに去ることは存在する。以上のように考えて反対論者はここで推論式を提示する。

ここで〔反対論者は〕主張する。

P 165・2・3 A 273・3・5 （主　張）それでは〔去ることの始めという理由より〕別の理由により去ること[1]が存在すると知るべきである。[2]

A 273・3・8 W 74・1 （理由句）自分の位より他に変化したもの〔すなわち、已去処、未去処、現去処という道〕A 273・4・4 と結合したもの〔すなわち、去ること〕には〔「すでに去った。今去る。去るであろう」A 273・4・5 という〕[3]特殊な表現を生む原因が存するゆえに。

P 165・2・4 A 273・4・5 （異類例）この世では、無なるものには、自分の位より他に変化したものと結合したもの〔すなわち、去ること〕に関しての特殊な表現を生ずる原因は存在しない。例えば眼識と無関係である生盲の人には、「生盲の人がすでに見た。生盲の人が今見る。見るであろう」という特殊な表現を生ずる原因が存しないように。

D 35・1・1

P 165・2・5 A 273・5・3 （適　用）自分の位より他に変化したものと結合したものである去ることには、特殊な表現を起

こす原因がある。

P165・2・6　A273・5・4　W74・10

（結論）ゆえに、あるところにそれ［すなわち、去る動作］が起きてしまっているとき、そこが已去処であり、あるところにそれ［すなわち、去る動作］が今起きるとき、そこが現去処であり、あるところにまだそれ［すなわち、去る動作］が起きていないとき、そこが未去処である。したがって以上述べられた理由により去ることは必ず存在する。

ゆえに［われわれが］証明しようとしていることは証明された。

〈4・2・2〉清弁による批判

P165・2・7　A274・1・1

それに対して［中観論者が］答える。「もしも去ることの生起が存するならば、［去ることの］すでに起きてしまったところが已去処であり、今起きつつあるところが現去処であり、まだ起きていないところが未去処である、ということにもなろう。しかし、その去ることも存在しないと［前に］説き終わっている。」

〈4・3〉已去処、未去処、現去処が存するゆえに去ることが存するという主張とそれに対する批判

——第一三偈

〈4・3・1〉反対主張の提示

P165・2・8　A274・1・4 ——　もし［反対論者が］去ることが存在する［と主張する］ならば、その場合でも、

この反対論者の主張内容は、観誓によれば次のようである。すなわち「去ることの基体である已去処、未去処、現去処という三つの道が存する。ゆえにその道を理由として用いるならば、去ることの存することを証明できる

（cf. A 274・1・4〜5）」と。

それに対し清弁は、「では、その「道」と呼ばれるものを考察しよう（cf. A 274・1・5）」と思い立ち、まず龍樹の偈を掲げる。

〈4・3・2〉　清弁による批判

P 165・3・1 A 274・1・6 また〔龍樹により述べられている。〕

去ることの始めより先に　去ることの始めがあるところとしての
現去処になく　已去処になし　未去処に去ることがどうしてあろう（第一三偈）

P 165・3・1 A 274・1・7 〔龍樹はこの偈で以下のことを〕述べようとした。すなわち、「去ることの始めより先に去ることの始めの存するところとしての現去処は無であり、去ることを欠いている。已去処は存しない。去ることと結合していないところには〔(1→)それ、すなわち、去ること〕はあり得ない(←1)」と。

W 75・1 A 274・2・2 P 165・3・2 N 72a・1 このように以前〔の第一偈等〕(cf. A 274・2・4)には、「去ることを欠いているところには去ることはあり得ない」という推論が述べられているが、その推論が〔反対論者の「去ることは存する」(cf. A 274・2・5)という〕主張を打破する。ゆえに、未去処に去ることがどうしてあろうか。去ることは存しない、というのが〔偈の〕意味である。

〈4・4〉　已去処、未去処、および現去処が存しないこと――第一四偈

P 165・3・3 A 274・2・8 ゆえに、このように最高真理においては去ることが存すると考えることはどのようにしてもあり得ないゆえに、〔龍樹が偈に述べている。〕

P165・3・4 A274・3・1
去ることの始めが　すべての場合に　決してあり得ないとき

A274・3・1
どうして　已去処とか　現去処とか　未去処というものが存すると考えられよう（第一四偈）

A274・3・2 W75・10
〔(1)→"eva"（Tib., ñid）という語には「決して」という強意の意味と「のみ」という限定の意味という二つがある。〔この偈の〕"eva"という言葉は、強意の意味を有する。〔したがって第二句（b）は〕「この世において[A274・3・3]決してあり得ないとき」と読むべきである。(2) そうではなくて「去ることのみの〔始めがないの〕である」とすれば、他のものの〔始めはない[A274・3・4]〕のではない、と認めることになろう。←(1)〕

龍樹はここで、ただ去ることの始めのみがないのではなくて、すべてのものの始めがないと述べようとしているのである。

P165・3・5 A274・3・5
〔已去処、未去処、現去処が存在すると反対論者が誤って考えるのは〕[A274・3・6] あたかも翳目の人が実際には存在しない毛、蠅、蚊等を存在する、と考えるようなものである。去ることが存しないゆえに、例えばガトートカチャ Ghaṭotkaca 神の槍のように、あなたを〔理由が成立しないという〕[A274・4・6] この誤りは追い駆けるであろう。(3)

ここで第一二偈より続いてきた、去ることの始めと已去処、未去処、現去処に関する論議が終わる。

〈4・5〉　去ることと異なるものが存するゆえに去ることが存するという主張とそれに対する批判

〈4・5・1〉　反対主張の提示　——第一五偈

P165・3・6 A274・4・6 他の者は主張する。

（主　張）最高真理において去ることとは必ず存する。

（理由句）〔去ることと〕異なるものが存するゆえに。

P165・3・7 A274・4・8 （同類例）この世ではあるものにおいて〔それと〕異なるものがあれば、そのあるものは存する。

例えば光には〔それと〕異なるものである暗が存するように。

D35・2・1 （適　用）去ることにも〔それと〕異なるものである住することが存する。

P165・3・8 A274・5・2 （結　論）ゆえに、去ることは必ず存する。

〈4・5・2〉清弁による批判

〈4・5・2・1〉去者における住することの非存在

ここで清弁は、住することを補集合的関係にある二つの集合、すなわち、去者に属する住することと非去者に属する住することに配分している。清弁によれば、前者については第一五偈aが、後者については第一五偈bが関わる。このような補集合的関係への配分は龍樹の『中論』におけるもっとも基本的な方法であった(1)。

P165・3・8 A274・5・3 それに対して〔中観論者が〕答える。「その場合もあなたを論駁非難することができる。あなたは住することを誰の〔住すること〕であると考えているのか。去者の〔住すること〕であるのか、あるいは非去者の〔住すること〕であるのか。もし去者の〔住すること〕であると考えているのならば、

P165・4・1 A274・5・5 W76・1 　まず｜去者は住しない｜（第一五偈a）

〔と龍樹により偈に答えられている。〕「まず」という語は〔去者、非去者、その二つ以外の第三者

の中、まず去者という〕順序に従う〔ことを表している。〕

A 274・5・5 (2↓「去者は住しない」とは主張命題(*pratijñā*)を設定したのである。〔その主張命題における場(*pakṣa*)たる〕去者に属するものは、動作結合性〔すなわち、動作と結合していること〕であるか

P 165・4・2 A 274・5・7 ら、〔動作結合性が〕場に属するもの(*pakṣadharma*)として(3)理解される。類例は、それ〔すなわち、住し得ぬことという所証法と、動作結合性という能証法〕によって〔示されるべき〕であり、〔例えば〕去ることをいまだやめていない去者である。↑2)

P 165・4・2 A 275・1・1 　ここで推論式は〔次のようである。〕

(主　張) 最高真理において去者は住し得ない。

N 72 b・1 (理由句) 去る動作と結合しているゆえに。

(同類例) 去ることをいまだやめていない〔去者〕デーヴァダッタのように。

動作結合性という理由は、場である去者に属するものであるゆえに、正しい理由であるための第一の条件を満たしている。この理由は類似場である「去ることをいまだやめていない去者」に存する。去者は動作と結合しているからである。したがって、第二の条件は満たされる。最後に、この理由は非類似場である住するものには存しないゆえに、第三の条件を満たす。このように、この推論式において動作結合性は正しい理由たるべき三条件を満たしている、と清弁は考えている。

　ところで、この推論式において場(*pakṣa*)と考えられているものは去者であるが、類似場と考えられているものも去者である。ディグナーガの論理学の体系に従うならば、類似場は場以外のものである。したがって、この推論式における場と類似場はディグナーガの体系に忠実に従っているとは言い難い。もっとも、主張の中に述べられ

ている去者と、同類例の中に述べられている去者とは別の個体であるというのが清弁の意図であったようには思われる。ともかく、場と類似場とが共に同一概念の外延の中に含まれるという例はこれまでにも第八偈註〈3・3・1〉において見られた。

P165・4・3　A275・1・3　A275・1・3

〈4・5・2・2〉　非去者における住することの非存在

もし非去者の〔住すること〕であると考えるならば、

非去者は　住しない（第一五偈b）

〔と龍樹により答えられている。〕「〔なぜならば、非去者は〕去ることと離れており、日常言語活動においても〔非去者に〕去ることの休止〔すなわち、住すること〕A275・1・5 はあり得ないゆえに、〔非去者には〕それ〔すなわち、住すること〕がないからである」というのが〔龍樹の〕意図である。

A275・1・3　W76・10

〈4・5・2・3〉　去者、非去者より他の第三者における住することの非存在

もし〔また他の者が〕悪しき魔鬼により迷わされたために、「〔去者、非去者の二者より〕他のある者が住する」と考えるならば、友よ、

P165・4・4　A275・1・6

去者　非去者より他の　どのような第三者が住しようか（第一五偈cd）

というときのそれ〔すなわち、第三者とは何であるか〕を今話してほしい。「誰も住し得ない」というのが偈の意味である。

P165・4・4　A275・1・6

〈4・6〉　去ることを離れても去者が住するという主張とその批判——第一六偈

〈4・6・1〉　偈の説明

A275・2・2 また〔龍樹が偈に述べる。〕

P165・4・5 まず　去者が住するとは　どうしてあり得ようか

A275・2・2 去ることがないとき　去者は　あり得ないゆえに（第一六偈）

P165・4・6 〔去ることと住することの〕二つは異なっているために同時にはあり得ないから、というのが〔龍

A275・2・3 樹の〕意図である。[1] このようにこの偈は「住者は去ることを離れたものである」[2] と一般に言われて

A275・2・6 いるゆえに、「去者が住する」という言語表現はあり得ない、と述べるのである。

W77・1 上述の「住者は去ることを離れたものである」という訳はPおよびDに従っている。観誓もこの箇所を次のように註釈する。

A275・2・7 「住者は去ることを離れたものである」と一般に言われているゆえに、住することはなく、住することがないゆえに「去者が住する」という言語表現はあり得ない、と述べるのである。

しかし、「住者は去ることを離れたものである……ゆえに、……去者が住すると……はあり得ない」とは、いささか理解しにくい。ここの清弁の意図は「去者は住することを離れたものである、と同様に、住者も去ることを離れている」ということであったと思われる。つまり、ここでは去者と住することおよび住者と去ることという二つの組が考えられており、そのいずれにおいても「基体とその上に存する運動の関係」は成立しない。住者における去ることの非存在は、後の＜4・6・2＞においても取り扱われる。第一六偈cdは第九偈cdと同じ文章であるが、第九偈においては去者と去ることとの関係が問題になっていたが、この第一六偈では「去ることがないときに去者がないこと」を理由として「去者に住することの非存在」を論証しようとしているのである。

＜4・6・2＞　反対主張の提示

P165・4・6 A275・2・8 〔反対論者は主張する。〕「〔あたかも瓶を作る作業をしていない時の〕陶工におけるように〔過去・未来・現在という〕三時にわたり〔去る動作をなす〕能力を有するものであるという側面が〔住者にも〕存するから、〔住者は〕去ることを離れている時でもなお、「去者」として成立する。ゆえに〔「去者は住する」という主張には〕誤りはない。」

この反対主張を観誓は次のように説明する。

A275・3・1 「住者に去ることがある」という言語表現がないゆえに、と中観論者〔清弁〕が述べたのは正しくない。なぜならば、陶工と呼ばれるものはすべての時において住者だ、と知るべきであるから。

〈4・6・1〉の解説において述べたように第一五偈と第一六偈において龍樹は「去者に住することはない」という意味のことを述べているのであって、「住者に去ることはない」と述べているわけではなかった。にもかかわらず観誓は「「住者に去ることがある」という言語表現がないゆえに、と清弁が意図した」と註釈している。

さらに観誓は言う。

A275・3・3 ……ゆえに、住者にも「去る」という言語表現が必ず存する。したがって住者もまた去者として成立するゆえに。

ここでも観誓は「住者における去ること」を扱っており、龍樹が第一五偈と第一六偈において提示した「去者における住すること」の存在・非存在の問題を取り上げていない。

〈4・6・3〉　清弁による批判

P165・4・7 A275・3・4 〔中観論者が答える。〕〔反対論者は〕仮説されたものを実在すると認めるゆえに、またその認めたことは失壊するゆえに、以前と同様、理由と同類例に関する誤りが存することになろう。(3)

中観論者清弁は次のように考える。すなわち「陶工は本来、住者である。なぜならば、一カ所に住することによって、陶工本来の仕事である瓶作りをするから。本来、住者である陶工が去者とされるのは、その陶工に対して去者性が仮説されるからである。反対論者は、その仮説された去者を実在する、と考えるが、その仮説されたものがなくなるならば、陶工はもはや去者ではあり得なくなる（cf. A 275・3・4—5）」と。

P165・4・8 A275・3・6

〈4・7〉 住することは已去処、未去処、現去処のいずれかより休止するという主張とそれに対する批判——第一七偈ab

P165・5・1

また［「住することが存する」という主張を］論駁する方法が他にもある。この世では［もし住することと、すなわち、去ることの休止（A275・3・6）、が存するならば］その住することは、已去処からか、未去処からか、あるいは現去処からか休止することであると考えることにもなろう。［しかし］その場合［でも龍樹が偈に答える。］

A275・3・8

現去処より　住しない
已去処よりも　未去処よりも　住しない（第一七偈ab）

A275・4・1 D35・3・1 W77・10

《(1)現去処より住しない(1)》。先述の推論によれば、去ることと結合せるもの［すなわち、（cf. A275・4・2）現去処］に住することはあり得ないからである。

A275・4・1

観誓によれば「先述の推論」とは次の推論式のことである。

（主　張）現去処に住することはない。
（理由句）去ることが始まっているゆえに。

…（同類例）例えば〔そこで去る動作が〕いまだ終わっていない他の現去処のように。

しかしながら、この推論式はPDの中には現われていない。おそらく、清弁は第一五偈aに対する註〈4・5・2・1〉の中で述べた推論式のことを言っているのであろう。〈4・5・2・1〉の推論式における場としての去者が、この場合観誓の提示する推論における場としての現去処に対応する。

ともあれ清弁は第一五偈後半に関して次のように言う。

P165・5・1
A275・4・2

もし已去処よりそれ〔すなわち、住すること〕が成立すると〔反対論者が〕言うならば、已去処[2]よりでもそれ〔すなわち、住すること〕が成立するとは正しくない。去ることのない已去処には、

A275・4・4

去ることの休止である住することはないからである。あるいは、未去処より住することが成立する

N73a・1

と考えるならば、それも理に合わない。去ることがないところには休止はあり得ないからである。ゆえに未去処よりも住しない。

清弁は以上によって第一五偈以来続いてきた論議に一応の結論を与える。これ以後清弁が述べる批判は、第一五偈註の最初に反対主張として挙げられた推論〈4・5・1〉に対するものである。

P165・5・3
A275・4・6
A275・4・7

このように〔去ることと異なるものという〕理由の意味は不成立である。また、〔反対論者の掲げた推論には〕肯定的必然関係もない。〔なぜならば〕最高真理において光と暗の二つは異なっていると〔われわれ中観論者は〕承認しないから。また〔反対論者の〕理由は相違でもある。

「理由の意味は不成立である」とは、因である去ることと異なるものが場である去ることに存しないからである。「肯定的必然関係もない」とは、「例えば、光には〔それと〕異なるものである暗が存するように」という同類例は中観論者にとって成立しない（cf. A275・5・1）ことを意味する。「中観論者は最高真理において光と暗との二

つが異なるものであるとは承認しないからである」（A275・4・8―5・1）。

「理由は相違でもある」とは理由が非類似場にのみ存することを意味する。〈4・5・1〉の推論式における非類似場は存しないものである。中観論者にとって最高真理においてはすべてのものが存しないものである。したがって、理由は非類似場にのみ存することになり、相違である。

清弁によってここで指摘された三つの誤謬は、*PD*二章註の初め〈1・3・2〉のその2、その4、およびその5において指摘されたものと同種である。

〈4・8〉　異なるものがあり、始めがあり、住することより休止して去ることが生ずるという主張とそれに対する批判――第一七偈cd

〈4・8・1〉　反対主張の提示

〈4・5〉においては、「去ることは存する。それと異なるものである住することが存するゆえに」という推論が批判されたが、〈4・8〉では「住することは存する。それと異なるものたる去ることが存するゆえに」という推論が批判される。〈4・5〉では“*gantā tiṣṭhati.*”（去者は住する）という命題が考察されたが、〈4・8〉では“*shātā gacchati.*”（住者が去る）という命題が考察される。

〔反対論者が〕主張する。

P165・5・4 A275・5・2 （主　張）住することは必ず存する。

（理由句1）異なるもの〔すなわち、去ること〕が存するゆえに。

W78・1 （理由句2）また、始めが存するゆえに。

（理由句3）また、それ〔すなわち、住すること〕より休止して〔去ることという〕A275・5・5 ものが生ずるゆえに。

〈4・8・2〉　清弁による批判

A275・5・2 彼らに対しては〔中観論者〕により次のように述べられる。

去ることと　起行と　休止とは　去ることに等しい（第一七偈cd）

この偈の意味は次のようである。すなわち、〔住者の〕去ることと〔住することの〕起行と〔住することの〕休止と〔の存在を否定する方法〕は、〔去者の〕去ること〔を否定した今までの方法〕に等しい。(1)

この第一七偈cdを観誓は次のように説明する。

A275・5・5 住することと異なるものである去ること〔(理由句1)参照〕〔を否認する方法〕も、去ることと異なるものである住すること〔を否認する方法〕に等しい。住することの起行である始め〔(理由句2)参照〕〔を否認する方法〕も、去ることの始めである起行〔を否認する方法〕に等しい。住することの休止である去ること〔(理由句3)参照〕〔を否認する方法〕も、去ることの休止である住すること〔を否認する方法〕に等しい。

P165・5・5 A275・5・7 去ることと異なるもの〔すなわち、住すること〕は去者にも、非去者にも、そ〔の両者〕より他の者に、あり得ず、去ることの始めも已去処にも、未去処にも、現去処にもあり得ず、去ることの
P165・5・6 休止も、已去処にも、未去処にも、現去処にもあり得ない。それと同様にして、住することと異なるもの〔すなわち、去ること〕もまた住者にも〔1〕、非住者にも〔1′〕、そ〔の両者〕より他の者に
W78・10 も〔1″〕あり得ず、住することの起行も、已住処にも〔2〕、未住処にも〔2′〕、現住処にも〔2″〕あ

り得ず、住することの休止も已住処にも〔3〕、未住処にも〔3′〕、現住処にも〔3″〕あり得ない、と

このように〔第一七偈cdの〕推論は詳しく解明されるべきである。

P165・5・8 A276・2・3 言葉が多く必要なため(2)、また内容は述べ尽くされているために、〔以上の1から3″までの九つの場合全部を〕煩瑣になるので述べないことにするが、〔1、1′、1″と2、2′、2″と3、3′、3″という三つのグループのそれぞれ始め、つまり1、2、3という〕すこしばかりを述べておこう。

A276・2・6 1、（主　張）住者は去らない(3)。

（理由句）去ることと離れているゆえに。

（同類例）例えば、いまだ住し終わらない他の住者のように。

A276・2・6 2、（主　張）已住処には住することの起行はない。

（理由句）すでに住し終えられているゆえに。

（同類例）例えば、住されてしまってから久しく経っている場所〔すなわち、道〕のように。

A276・2・7 3、（主　張）已住処に住することの休止はない。

（理由句）去ることがないゆえに。

（同類例）例えば、まだ住し終えられていない(4)他の住することのように。

W79・1 残りのもの〔すなわち、1′、1″、2′、2″、3′、3″〕についてもこの推論それぞれの適用は、以上に倣って正しくなされるべきである。

観誓は残りの場合の推論を以下のように述べている。

A276・3・3 1′、（主　張）非住者に去ることはない。

（理由句）住することと離れているゆえに。

（同類例）例えば、去ることをすでにやめている他の非住者のように。

A276・3・4

1″、
（主　張）(5↓住者にして非住者であるもの↑5)にも去ることはない。

（理由句）あり得ないゆえに。

（同類例）例えば、石女の子のように。

A276・3・4

2′、
（主　張）未住処に住することの起行はない。

（理由句）住することがいまだ始まらないゆえに。

（同類例）例えば、住することがいまだ始まらない〔場である未住処より〕他の道のように。

A276・3・5

2″、
（主　張）現住処にも住することの起行はない。

（理由句）已住処と未住処を離れて住することのないゆえに。

（同類例）例えば、虚空華のように。

A276・3・6

3′、
（主　張）未住処に住することの休止はない。

（理由句）住することがないゆえに。

（同類例）例えば、〔住することが〕すでに終わってしまった住することのように。

A276・3・6

3″、
（主　張）現住処に住することの休止はない。

（理由句）あり得ないゆえに。

（同類例）例えば、〔存在することのない〕ガンダルヴァ城より住することの休止がないように。

さらに清弁は結語として付け加える。

P165・1・3
A276・3・7
N73b・1

ゆえにこのように住することは存在しないから、(6)〔反対論者は〕以上のように述べられた〔理由が不成立であるという(A276・3・8)〕誤りから決してのがれられない。(7)

第一二偈から第一七偈までの論議〈4〉は、第一偈から第六偈までの論議〈1〉と〈2〉、および第七偈から第一一偈までの論議〈3〉への附論である。すなわち、第一一偈までに論証された「所去処および去者における去ることの非存在」を起行、継続、休止という時間的観点から考察しているのである。

〈5〉　去者と去ることの一体性と別体性に関する考察

〈5・1〉　中観論者の説は世間一般に認められていることと相容れないという主張とそれに対する批判

——第一八偈

〈5・1・1〉　反対論者の主張

P166・1・3
A276・4・1

ここに〔反対論者は〕主張する。「あなた〔中観論者〕は「去者もなく、去ることもない」と言うゆえに、〔あなたの説は〕「(1↓チャイトラは去る」という世間↑1)に認められていることと相容れない。したがって「一般に承認されていることと相反すること」(2)〔という誤り〕(3)になる。例えば、世間で兎（*śaśa*）を有するものを月（*śaśin*）と了解しているのに「月ではない」と〔世間に承認されたものと〕相容れないようなものである。」

〈5・1・2〉　清弁による批判

P 166・1・4
A 276・4・4

〔中観論者が〕答える。「この場合、〔あなたの主張する〕理由は何であるのか。世間に認められたことと相容れないゆえに〔中観論者の説は正しくない〕ということなのか、あるいは、論書に認められたことと相容れないゆえに、ということなのか。「そ〔のように二つに分けること〕に何の意味があるのか」〔と反対論者は問うであろうが〕

W 79・10

もし「世間に認められたことと相容れないゆえに」ということであると言うならば、理由は不成立である。

P 166・1・6
A 276・4・8

〔中観論者は〕「最高真理においては」(4)という限定句が主張にあることを承認するからであり、また世間に認められた去者および去ることという「日常言語活動〔とその対象世界(5)〕」を捨て去るのではないからである。

以上は「世間に認められたことと相容れないゆえに」という反対論者の第一の理由に対する清弁の批判である。

観誓は以下のように説明する。

A 276・4・6

「世間に認められたことと相容れないゆえに」という場合の「世間」に二種類がある。牛飼いの妻にまで認められており非仏教者たちによっても受け入れられていないものと、非仏教者たちによって受け入れられたものである。このうち、もし牛飼いの妻にまで認められており、非仏教徒によっては受け入れられていない世間的なものと相容れないゆえに「一般に認められたことと相反する」と言うならば、去ることの存在を主張する者たちの理由は不成立である。なぜならば、中観論者は、「最高真理においては」という限定句が主張にあることを認めるゆえに、また〔世俗の立場においては〕牛飼いの妻にまで認められており、非仏教徒によって受け入れられていない日常言語活動を除去しないゆえに、去ることの存在を主張する者たちの理由は不成立である。

二種の世間に関する論議のうち、第一に関するものが以上で終わり、次に第二の種類の世間に関する論議がなさ

れる。

A276・5・3 それでは、非仏教徒によって受け入れられた世間と相容れないゆえに「一般に認められたことと相反する」と言うならば、それ〔すなわち、世間〕と相容れないゆえに「世間に認められたことと相反すること」はない。もし非仏教徒が論書に認められたことを拒否する主張においてはこの誤りとなろう。が、そ〔の上述の主張〕によって仏教徒は、サーンキャ学派等の根本物質（プラダーナ）と〔根本物質が展開した結果としての〕諸々の物が〔世界の〕作者であること、さらに霊我（プルシャ）が存在することなどを否定するわけではなく、サーンキャ学派等、我が存在すると主張する者たちによっても仏教徒に対し無我性等を否定するわけではない。したがって、正しい認識の基準と知られるもの（所知）に関する言語表現（言説）も生ずることになる。それゆえに、非仏教徒が受け入れた世間と相容れないのは、一般に認められたことと相容れないことにはならない。

要するに、第二の種類の世間に関する論議においては、仏教徒と非仏教徒とはそれぞれの哲学の基本的立場を認めているのであるから、それぞれの学派の説には、「一般に認められたことと相反すること」という誤りには陥らないと言うのである。

以下、清弁は「中観派自身の論書に認められたことと相容れないゆえに」という反対論者の第二の理由について批判する。

P166・1・6 もし「〔中観論者〕A276・5・8 自らの論書に認められたことと相容れないゆえにそれは一般に承認されたことと相反するからである」と〔反対論者が〕言うならば、〔反対論者自らが〕承認してきた〔説〕

P166・1・7 と相反することになると言うべきであろう。その場合、われわれ〔中観論者〕A277・1・4 には〔自らが承認し

A 277・1・2

てきた説と相反することになるという〕余地はない。最高真理においては去者と去ることとの二つが存するとは承認しないからであり、またそれらがあり得ないと以前に述べ終わっているからである。

〈5・2〉　去者と去ることにおける一体性と別体性の総括的否定――第一八偈

P 166・1・8　A 277・1・7　W 80・1　P 166・2・1　A 277・2・3

また〔中観論者は〕述べる。最高真理において去者と去ることとが存するならば、確かに〔その二者は〕一体のものか別体のものかであろうが、そ〔のいずれ〕も正しくない。なぜならば、(1) そ〔の去者と去ることとの一体性および別体性〕は〔以下のように〕考察されるべきだからである。(2)

P 166・2・1　A 277・2・4

去ることと　去者とは　一体であることもなく
去ることと　去者とは　別体でもあり得ない（第一八偈）

こ〔の偈〕は二つの主張を提示している。

〈5・3〉　去者と去ることとが一体であることとの否定――第一九偈

〈5・3・1〉　中観論者による推論式の提示

P 166・2・2　A 277・2・5　P 166・2・2　A 277・2・6

〔反対論者が〕「なぜ〔一体でも別体でも〕あり得ないのか」と問うならば、〔龍樹が答える。〕

もし　去ることであるもの　それが去者ならば
行為者と　行為も　一体となろう（第一九偈）

(1) このようにこの世間では、〔偈に述べられた反対主張は〕間隙〔すなわち、欠陥〕の存する言葉

N74a・1　であるゆえに、その問題となっていること〔すなわち、一体か別体かであること〕を否定することが可能であり、逆〔の主張〕を明らかにするというのが、〔第一九〕偈の意味である。(↑1)

観誓は次のように説明する。

A277・3・1　この世間では、去者と去ることが一体ならば、行為者と行為もまた一体となろう、というような間隙の存する言葉であるゆえにそれ〔すなわち、偈前半に述べられた反対主張〕は、正しくない。ゆえに、この〔第一九〕偈で問題となっていること、すなわち、去ることと去者とが一体であることを否定することが可能であり、かの主張された内容の逆のこと、つまり、去ることと去者とが一体ではないということを明らかにするというのが偈の意味である。

清弁が自らの立場から推論式を提示する。

P166・2・3 A277・3・3 W80・10　例えば、もし声が常住ならば、瓶もまた常住であることになろうが、作られたものであり無常なものである瓶が常住であるとは認められない。

このゆえに、〔間隙のない正しい推論式は〕例えば、

（主　張）声は無常である。

（理由句）作られたものであるゆえに。

（同類例）例えば瓶のように

というようなものである。したがって、この場合、〔去者と去ることに関する〕(2↓推論式は言葉によって↑2)〔以下のように示すことができる。〕

P166・2・5 A277・4・1　（主　張）最高真理においては去者と去ることとは一体ではない。

D36・1・1

(理由句) 行為者と行為であるゆえに。

(同類例) 例えば(3↓切断者〔すなわち、切る者〕と切ること↑3)のように。

(4↓「去者と去ることとは一体ではない」と〔中観論者が〕述べていても、「それら二つが別体である」と言明しているわけではない↑4)。

P166・2・5 A277・4・5

〈5・3・2〉 反対論者による批判とそれに対する回答（その1）

P166・2・6 A277・4・7 W81・1

〈5・3・2・1〉 反対論者による批判

ある人々は主張する。「〔中観論者の設定した〕主張の意味を考察するならば[5]、一方のものには他方のものの能力が(6↓な(7↓いという様相を有する別体性は↑6)、切断者と切られるものとにはないゆえに↑7)、〔中観論者の主張する推論式における切断者と切ることという〕類例は存し得ない」と。

観誓によるならば、この反論者はサーンキャ学派の者である。サーンキャ学派の主張を観誓に従って示すならば、以下のようである。すなわち、「一体ではない」とは、サーンキャ学派にとっては「別体である」を意味し、その別体であること（別体性）とは、一方は他方の能力を欠いているという様相を有しているものである。例えば、去ることの能力を去者が欠いており、去者の能力を去ることが欠いているゆえに、去ることと去者とは別体であるというように（A277・5・2―4）。ところで、サーンキャ学派によれば、「純質（*sattva*）、激質（*rajas*）および闇質（*tamas*）の自性は常に一切にゆきわたっているので一切のものは一切の自体であるゆえに」（A277・5・4―5）、切断者と切ることの二つのうちの一方は他方の能力を欠くという様相を有する別体性は存しない。したがって、中観論者の主張する喩例は成立しない、とサーンキャ学派の者は主張するのである。

〈5・3・2・2〉 清弁による回答

P166・2・7 A277・5・6 A277・5・8

〔中観論者が答える。〕それはよくない。(8)〔去者と去ることとの〕一体性のみが否定されているから。またそれ〔すなわち、別体性〕も、切断者と切ることとの外的形態は異なっているゆえに、よく知られたことがらに他ならないのである。

「〔去者と去ることとの〕一体性のみが否定されている」とは、「去者と去ることとが別体である」ということが含意されているわけではないという意味である。なお、一体性と別体性に関しては〈5・3・3・1〉を参照されたい。

この箇所を観誓は以下のように説明する。

A277・5・8 〔切断者と切ることとの〕別体性もまた世間一般に知られたことに他ならない。つまり、切断者と切ることとの外的形態は異なっているゆえに、それら二つは別体であると世間一般に認められているから、われわれ〔中観論者の〕類例は存しないのではない。

〈5・3・1〉において清弁が示した推論式の主張には「最高真理においては」という限定句があった。今、ここで清弁が去ることと去者との一体性を否定するに際して、それと明言してはいないが、最高真理における場合を想定していると思われる。一方、彼は、切断者と切ることとの外的形態が異なっていること——すなわち、別体であること——に関しては世俗のレヴェルにおいて認めている。しかも、切断者と切ることとは、〈5・3・1〉の推論式においては一体ではない二つのものの類例として用いている。このように、清弁は最高真理における場合と、世俗すなわち日常言語活動における場合という二つのレヴェルを自分の論議上の目的に合わせて使い分けている。これは清弁の論理の弱点であり、後世、月称による批判の的ともなるのである。

この〈5・3・2・2〉の場合の清弁による回答の意図は、日常言語活動のレヴェルにおいて切断者と切ること

とが別体であると一般に承認されていることを根拠として、中観論者の提示する推論式における類例（*dṛṣṭānta*）の成立することを主張することにある。清弁は類例の成立を次のように説明する。

P166・2・7 A278・1・1 一方のものには他方のものの能力がないという様相が存するとしても、推論の主張を承認してから、世俗において一方のものに他方のものの能力がないと一般に論証されたかぎりの理解されるもの（Tib., *rtogs par bya ba*）[9]と理解するもの（Tib., *rtogs par byed pa*）[10]とが類例として認められるから、類例が成立しないのではない。

観誓は次のように説明する。

A278・1・3 一方のものには他方のものの能力がないという様相を有する別体性を承認するとしても、われわれ〔中観論者〕の類例、すなわち、切断者と切ることとが一体ではないことは世俗として成立する。去者と去ることとが一方のものには他方のものの能力がないという様相を有する別体であるときには、推論の主張を承認して、例えば、「理解されるもの」である「世界の主要構成要素」（*pradhāna*）と「理解するもの」である霊我（*puruṣa*）とが、行為者（*kartṛ*）と行為〔対象〕（*karman*）という様相を取って、世俗において、一方のものには他方のものの能力はないゆえに別体であると論証されるように、去者と去ることも、行為者と行為という様相を取って、世俗において、一方のものには他方のものの能力はないゆえに、別体であると論証されるであろう。したがって、われわれの類例は存在し
A278・1・6 ないのではない。サーンキャ学派の者が、「霊我は行為者ではない。原質（*prakṛti*）が行為者であって霊我は微細なもの（*sūkṣma*）であるから。行為者と行為対象であることという〔中観論者の〕理由は成立しない」と言うのも正しくない。すなわち、覚知が、諸構成要素も個我より異なり、個我も

諸構成要素より異なる、と確認するときには、理解されるもの［すなわち、原質の一部としての覚知］は［諸構成要素や個我を］理解するものであるから。

ここで中観論者は原質を行為対象、霊我を行為者とみなしている。これに対してサーンキャ学派の者から、霊我は行為をするものではなくただ観照するものであるという批判の出ることが予想される。これに対して中観論者は、原質の中に含まれる諸構成要素等と覚知とはそれぞれの行為対象と行為者であると考えることができるので〈5・3・1〉における推論式の類例は成立しないのではない、と主張するのである。

〈5・3・3〉　反対論者による批判とそれに対する回答（その2）

〈5・3・3・1〉　反対論者による批判

〈5・3・1〉において清弁が述べたこの推論式、すなわち、「最高真理において去者と去ることとは一体ではない云々」に対して、反対論者は次のように批判する。すなわち、「清弁のかの推論式に対しては、その推論式の主張と矛盾する主張を論証する理由を示すことができる。したがって、清弁の推論式は「相矛盾する結果を確立させる不定な一対の理由」(*viruddhāvyabhicārin* 相違決定）という誤謬を犯している」と。この誤謬は相反する主張を有する二つの推論式の中で指摘されるものである。

P166・3・1
A278・1・8

もしまた［反対論者サーンキャ学派(A278・2・1)が次のように］主張したとしよう。

（主　張）最高真理においては、切断者と切ることとは別体ではない。

（理由句）推論の対象として存するから。

（同類例）切ることの自体［と切断者の自体］(11) のように、

という［推論式の］ゆえに、「相矛盾する結果を確立させる不定な一対の理由」という誤謬となろ

ーう。↑[11]

〈5・3・1〉において中観論者が述べた推論式の主張は、「最高真理において去者と去ることとは一体ではない」であった。今、反対論者が提出した推論式の主張は、「最高真理においては、切断者と切ることとは別体ではない」である。この場合、去者と切断者、去ることと切ることとはそれぞれ対応している。また、中観論者清弁が「一体ではない」と主張したのに対して、反対論者は「別体ではない」と述べている。去者と切断者、去ることと切ることとの相違を無視するならば、この二つの主張は日常的立場では矛盾である。だが清弁にとっては、「一体ではない」が「別体である」と等値であり、かつ、「別体ではない」が「一体である」と等値であるときにのみ矛盾の関係にある。一方、「〔xとyとは〕一体ではない」と「〔xとyとは〕別体ではない」という両者がともに偽のとき——すなわち、それは、xとyとが存しないときなのであるが——両者は矛盾の関係にはない。しかし、少なくともこの反対論者は、二つの主張が矛盾の関係にあると考えている。

観誓は反対論者の提出する推論式を次のように説明する。

A 278・2・2　ここ〔反対論者の推論式〕において、切断者と切られるもの（Tib., *bcad pa*）が場である。切断者とは〔例えば〕デーヴァダッタであり、切られるものとは〔例えば〕木である。「別体ではない」というのが所証法である。〔この推論式においては〕切断者の自体より切られるものの自体は別体ではないと論証されるのである。「推論の対象として存在するから」というのは能証法である。正しい認識の根拠が存在するからである。「切られるものの自体のように」とは類例である。例えば、切られるものの自体には、推論の対象として存するから、〈切断者の[12]〉自体とは別体ではないように、切断

A 278・2・5　者の自体も、推論の対象として存するから、切られるものの自体とは別体ではない。[13] それゆえに、ま

ず、行為者と行為であるゆえに切断者と切られるもののように別体であるとも言うことができるし、推論の対象として存するゆえに切られるものの自体のように切断者とは別体ではないと言うこともできる。それゆえに、「相矛盾する結果を確立させる不定な一組の理由」という誤りとなろう。

観誓は二つの推論式を考察の対象としているが、対立する派のそれぞれの推論式に述べられる二つの理由、すなわち、(1)行為者と行為(あるいは、行為の対象)であること、および(2)正しい認識の手段が存すること、が「相矛盾する結果を確立させる不定な一組の理由」である。

なお、「「切られるもの」とは〔例えば〕木である」という箇所から明らかなように、観誓は"bcad pa"を切る動作ではなくて切られるものの意味に取っている。

〈5・3・3・2〉 清弁による回答

上述のサーンキャ学派の主張を批判するに際して、清弁はまず、最高真理における場合、次に世俗的真理における場合というように二つに分けて批判をする。

〈5・3・3・2・1〉 最高真理における場合

P 166・3・2
A 278・2・7
W 81・10
A 278・3・2
N 74b・1

〔中観論者が答える。〕それもまた正しくない。切ることの自体は〔切断者と〕別体ではない〔すなわち、一体である〕、と論証され得ないゆえに[14↓]「相矛盾する結果を確立させる不定な理由」という誤謬とはならないから。たとえ「相矛盾する結果を確立させる不定な理由」という誤謬が存するとしても、[↑14]〔切断者と切ることという両者における〕[16↓]一体性と別体性という二つの可能性(二辺)を〔中観論者〕は信じない[15]ゆえに最高真理において〔一体性および別体性を〕成立させないと述べようとするのであるから、[↑16]〔われわれが〕想定したことは成立する。

観誓は以下のように説明する。

A278・3・3　たとえあなた〔サーンキャ学派の者〕が言うように〔清弁の推論式には〕、

（主　張）切断者と切ることとは別体ではない。

（理由句）正しい認識の対象として存するから。

（同類例）切ることの自体のように。

という〔推論式〕との関連で「相矛盾する結果を確立させる不定な理由」という誤謬が存するとしても、今、一体性と別体性という二つの可能性について〔中観論者には〕混同はない。したがって、最高真理において一体性と別体性とを成立させるのではない。あなた〔サーンキャ学派の者〕が最高真理において切断者と切ることとは別体ではないと主張するが、〔それはわれわれ中観論者にとっては〕別体であるという可能性を成立させないことを示すためであるゆえに、中観論者の望んだことは成立する、という意味である。

A278・3・5

サーンキャ学派の者が〈5・3・3・1〉の推論式において、

（主　張）最高真理においては、切断者と切ることとは別体ではない、

という主張を設定しているが、この場合、反対論者は「別体ではない、ということは成立する」と主張するのに対して、清弁は「最高真理においては……別体であるということは成立しない」と主張する。したがって、清弁は「ゆえに、一体である」という含みを持たせているわけではないのである。

〈5・3・3・2・2〉　世俗における場合

P166・3・3 A278・3・6　――日常言語活動（世俗）において〔切断者と切ることとが〕一体であると〔サーンキャ学派の者が〕A278・3・6

一論証しようとするならば、(A278・3・6)〔世間一般に〕承認されていることと相容れないこととなろう。

日常言語活動のレヴェルにおいて清弁は、「切断者と切ることとが一体である」というサーンキャ学派の説に対しては世間一般ではかの両者が別体であると考えられていることを根拠として批判を行う。少なくともここでは清弁は最高真理のレヴェルと日常言語活動のレヴェルとの間の関係については語っていない。

〈5・3・4〉　反対論者による批判とそれに対する回答（その3）

P166・3・4　A278・3・7

〈5・3・4・1〉　反対論者による批判

もしまた〔反対論者が次のように〕主張したとしよう。すなわち、「(A278・3・8)〔中観論者は〕主張の意味を拡張して、「去者と去ることとが一体ではない」と述べることによって去者と去ることとは別体であると主張するゆえに、〔中観論者自身が、去者と去ることとが別体ではないと〕承認していることと相容れないことになろう」と。

〈5・3・4・2〉　清弁による回答

P166・3・5　A278・4・2

それもまたか〔の以前の説明〕によってすでに回答されている。

〈5・3・2・2〉の始めにおいて清弁は去者と去ることとの一体性を否定するのみで、別体性の成立を認めていない。観誓はこの箇所を次のように説明する。

A278・4・2

その場合も以前に「去者と去ることとが一体ではない」と述べたけれどもそれら二つが別体であると意味したのではない、と述べた。このことによって、中観論者は非定立否定（*prasajyapratiṣedha*, Tib., *med par dgag pa*）を適用するのであって、定立否定（*paryudāsa*, Tib., *ma yin par dgag pa*）の意味に取るのではない、と述べて、回答はすんでいる。

「去者と去ることとが一体ではない」という否定文が、かの両者が別体であることを含意するときには、その否定は定立否定である。一方、別体であることを含意せず、一体であることの否定のみを意味するときには、かの否定は非定立否定である。

もしも去者と去ることとが存在するという条件が与えられているならば、両者は一体であるか非一体（別体）であるかのいずれかであろう。したがって、この条件が与えられた場合には、両者がもしも一体でないならば、それらは別体であるし、また逆も言うことができる。今の場合、「去者と去ることとが一体ではない」という中観論者の主張は「去者と去ることとが別体である」という主張と等値であると反対論者は考えている。つまり、反対論者にとっては、去者と去ることとは存在するものである。しかしながら、中観論者にとっては、「去者と去ることとが一体ではない」という命題と「去者と去ることとが別体である」という命題は等値ではない(17)。中観論者にとっては、去者も去ることも存在しないものであり、「存在しないものについては、一体であるとも、別体であるとも言い得ない」と中観論者は考えるのである。

〈5・4〉　去者と去ることとが別体であることの否定——第二〇偈

〈5・4・1〉　偈の意図の説明

P 166・3・5
A 278・4・4
W 82・1

以上に述べられた「反対論者からの(1)」論難を除きたいと思うゆえに、〔去者と去ることとは〕別体であるという主張に依るものを否定するために、すでに提示された第二の主張の論証を行うことにしよう。

観誓は以下のように説明する。

A 278・4・5 以前〔すなわち、第一八偈註〕に、最高真理において去者と去ることが存在するならば、〔それらは〕必ず一体かあるいは別体かであろうが、そのいずれもあり得ない、と二つの主張を設定したもののうち、第一〔すなわち、一体性の否定〕に関しては〔第一九偈においてその〕論証が終わった。今、第二〔すなわち、別体性の否定〕に関する論証を行うことにしよう。

以下、清弁は世俗の立場における「去ること」と「去者」の意味を説明する。観誓はその「世俗の立場」がどのような学派の説なのかを明らかにしていないが、後に見るように、三性説を説くところから判断して唯識派の立場と思われる。一方、『灯論』は以下の節が反対論者からのものであると述べるが、[2] その学派名は記していない。『灯論』によれば、以下の主張は「去ることと去者とが別体であることを示そうと意図した」ものである。[3]

P 166・3・6 A 278・4・6 原因と条件のそれぞれが定まった行[4]（*saṃskāra*）の集まりが存するならば、自体の異なる元素（*bhūta* 大種）〔の集まり〕であり、動作[5]の基体であり、無始以来、生起している言語的展開（*prapañca* 戯論）の習気（*vāsanā*）と種子（*bīja*）と因により生じているものが、虚妄分別（*abhūtaparikalpa*）によって、他の場所へと不断に生ずるのである。その場合、

観誓は以下のように説明する。

A 278・4・7 〔ここでは〕世俗の言語活動（*saṃvṛtivyavahāra*）における「去者」と「去ること」という言葉の対象が示されている。ここで、「行の集まり」とは去者であり、五構成要素（*skandha* 蘊）の自体の集まりである。それ〔すなわち、去者〕は、特質の基体であって、原因と条件のそれぞれ決まっているものが存するときに生ずる。自体の異なった動作の基体となったものが、無始の時以来起こっている言語的展開の習気と種子と原因より生じたものがその〔基体の〕特質である、云々と〔いう具合に文

章は」続くのである。この場合、「原因と条件のそれぞれ決まっているものが存するときに生ずる」

A278・5・2 とは、かの行の集まりは、〔胎児成長過程の〕皰（*arbuda*）の段階等々、原因と行為と煩悩等、条件の相がそれぞれ決まっており、デーヴァダッタ〔という名の人〕の原因と条件なるものであってヤジュニャダッタ〔という名の人〕のではないようなものが存するならば生ずる、という意味である。「自体の異なった」とは、かの行の集まりではそれぞれの五構成要素の自体が異なるということである。

A278・5・3 「動作の基体である」とは、かの行の集まりは去る動作の基体でもある、という意味である。「無始の時以来起こっている言語的展開の習気と種子と原因により生じたもの」とは、かの行の集まりは、輪廻、すなわち、無始の時以来起こっている言語的展開の対象である蘊・界・処と、生ずることや滅すること等の表現の習気を有するものと、原因であるアーラヤ識より生じているということである。ともかく、これらによって、世俗の言語活動における去者という言葉の意味が示された。虚妄分別によって「他の場に不断に生ずる」と言うことによって、世俗の言語活動における「去る」という言葉の意味が示された。去者、すなわち、かの行の集まりは、構想的存在（*parikalpitasvabhāva* 分別性）として第五趣（人間）の輪廻に属するものがある場所からまた別の場所に不断に生ずるのを「去る」と言うのである。このように去者という相を有するかの行の集まりは、動作の基体であって、依存的存在（*paratantrasvabhāva* 依他性）の自体である。去ることというすがたをもち、虚妄分別によって他の場所に不断に生ずることが、動作なのであって、構想的存在の自体である。それゆえに、そのような「去者」と「去ること」という言葉の〔世俗的〕意味に関して〔龍樹は偈に〕述べたのである。

以上、「去者」と「去ること」に関する世俗的レヴェルでの理解については唯識学派の考え方を導入することに

よって中観論者清弁は自らの考え方に「厚み」を持たせようとしている。

P166・3・7 A278・5・8 D36・2・1 A279・1・1
もし　去ることと去者とが　別体であると　虚妄な判断を下すならば(6)（第二〇偈ab）

「虚妄な判断を下すこと(7)」は、［この世間では］A279・1・1 決して除き得ないこと(8↓)なのであるが(↑8)、［如実に考察すれば、その内容は］承認できないことが判明するので、退けられる。

W82・10
なぜかと(9)［反対論者が］問うならば［中観論者が答える。］この世で去ることと去者とが別体であると承認するならば、

P166・3・8
去者のない去ることと　去ることのない去者があろう（第二〇偈cd）

別体であるゆえに。例えば、瓶と布、すなわち、相待関係にない基体体(10↓)と基体に存する(↑10)もののようになるであろうと［龍樹は］意図した。

A279・1・8
観誓は以下のように説明する。

瓶がなくとも布は認識され、布がなくとも瓶が認識されるように、去ることと去者(11)の二つも、基体と動作という相待関係にない基体と基体に存する(12)ものとなろう。したがって、去者がなくとも去ることが認識され、去ることがなくとも去者が認識されるという誤りになると師［龍樹］が意図したのである。

〈5・4・2〉「特定の表現の起きることに相待するゆえに」という理由によって両者の別体性を否定することとそれに対する疑問

〈5・4・2・1〉　清弁による推論式の提示

去ることと去者とは全く無関係な二つの存在ではないことは明白である。さりとて、両者は同一でももちろんな

い。清弁はこの両者の間に相待性が存するという理由を用いることによって、両者の別体性の否定を行う。

〔去者と去ることが〕別体であると主張する者たちも、去者のない去ることと去ることのない去者 A279・2・2
〔の存在〕を認めるわけではない。〔もし「去者と去ることは別体である」とみなすならば、「去者 P166・4・1
と去ることは無相待となろう」[cf. A279・2・4]という批判をさしはさむことのできる〕[13]間隙が存する。ゆえに〔わ
れわれ中観論者は次のように述べてその間隙を無くしようと思う。すなわち、「この世において去者
と去ることとは別体ではない」と論証するための主張における[A279・2・5]〕「場に属するもの」(*pakṣadharma* P166・4・2
宗法)は、去者と去ることが相待していることである。所証法は別体ではないことである。類例は A279・2・3
それ〔すなわち、理由と所証法〕によって[(14) cf. A260・1・2]〔示されるの〕であり、〔論者と反論者の両方に〕その
存在が認められている理由と所証法を有する基体(有法)であると示される。

さて、推論式は〔以下のようである。[↑13]〕 W83・1

(主　張) 最高真理において去ることは去者と別体ではないと知るべきである。 P166・4・3
(理由句) 〔去者も「現去処という道を去る」[A279・4・3]という〕特定の表現が起きることに相待するゆえに。 A279・4・1 N75a・1
(同類例) 例えば、去ることの[15]自体〔は、「去る」という特定の表現が起きることに相待するという場合〕[A279・4・3]のように。

同様にして、

(主　張) 最高真理において去者は去ることと別体ではないと確認されるべきである。 P166・4・4 A279・4・4
(理由句) 〔「去る」[A279・4・7]という〕特定の表現の起きることに相待するゆえに。
(同類例) 例えば、去者の自体〔は、「現去処という道を去る」[A279・4・6]という特定の表現が起きることに

—　相待するという場合」のように。A279・4・6

＜5・4・2・2＞　清弁の提示した理由に関する疑問とそれへの回答

＜5・4・2・2・1＞　その1

以下、先述の清弁の推論式に関して五つの疑問が出され、それぞれに対して清弁が答える。

清弁の従うディグナーガの論理学では推論式における正しい理由は、三つの条件を満たさねばならなかった。ところで、「清弁によって今、提出された二つの推論式におけるそれぞれの理由はかの三つの条件のうち、第三のものを欠いている」という批判を清弁自らが想定し、そして、その批判に回答を与える。まず、予想される批判を観誓は次のように説明する。

A279・5・1 「去者と去ることとは別体ではない」と論証するための「特定の表現の起きることに相待すること」という理由が、推論されるもの（*anumeya* 所比）に存し〔すなわち、正しい理由の第一条件を満たし〕、また類似場に存する〔すなわち、第二条件を満たす〕が、非類似場よりの排除 A279・4・8〔すなわち、第三条件〕が示されていないから、理由は正しくない、という予想された〔論理学者たちの〕批判に対する反駁としてここに註釈家〔清弁〕が述べたのである。

予想された疑問に対する清弁の回答は以下のようである。

P166・4・5 A279・5・3 ——〔理由の〕非類似場よりの排除(16)〔すなわち、第三の条件〕が〔われわれの推論式の中で〕示されていないのは、それ〔すなわち、非類似場〕が存在しないゆえに非類似場よりの排除が成立しているからである。

今、問題となっている二つの推論式のうち、第一のものにおける所証法は「去者と別体ではないこと」である。

非類似場とは、所証法を欠くという点で「場」に似てはいなくて「場」以外のものである。したがって、この場合の非類似場は、去者と別体なるものである。しかし、清弁の立場によれば、最高真理においては去者と別体であるものは存在しない。第二の推論式の場合も同様に考えることができる。つまり、この場合の非類似場は、去ることと別体なるものである。しかし、先の場合と同様、清弁の立場によれば、最高真理においてはその去ることと別体なるものも存在しないのである。

正しい理由の第一および第二の条件に関しては清弁はここでは何も述べてはいない。しかし、「最高真理においては何ものも存しない」という原則を第三の条件を考察する場合に適用するならば、第一や第二の条件を考察する場合にも適用すべきであったろう。もっとも、もし三つの条件すべてに対して清弁がかの原則を適用していたならば、およそ推論というもの自体が成立しなかったのではあるが。ただ、清弁が「最高真理においては何ものも存在しない」という原則を適用するのは、清弁が提出した推論式の理由が第三条件を満たしていることを証明する場合に多いということは事実である。なお、他の箇所ですでに述べたように、清弁自らが提出した推論式においては常に非類似場が存在しないわけではない。(17)

〈5・4・2・2・2〉　その2

ここで予想された反論では、場と所証法あるいは場と能証法の関係は、基体とそれに存するものの関係として理解される。つまり、中観論者の提出した「特定の表現に起きることに相待すること」は反対論者によって基体とそれに存するものの関係によって理解されている。

清弁は以上のような反論を予想し、それに対する回答として、ともかくも言語活動としては「xはyとは別である」等の表現が世俗の世界においては存在するという側面を強調することによって、去者と去ることが相待関係に

あることを証明しようとする。

P166・4・6
A279・5・6
W83・10

〔反対論者が主張する。〕もし基体と基体に存するものという関係にあるものが[18]二つのものとして成立しないならば、〔一方が他方に〕相待することは成立しないから、〔理由は〕「場」[19]の一部分を〔も〕覆わない。[20]

観誓はこの批判を次のように説明する。

A279・5・7

「〔去者と去ることは〕別体である」と主張する者が言う。「あなた方中観論者が、陶師など何でもすべてのものを場とするが、それらは〔あなた方中観論者によれば〕別体ではなく、基体と基体に存するものとしては成立しない。したがって、陶師などが瓶などに相待することなく〔すなわち、それを待つことなく〕他の場所に移動するときには、それら〔すなわち、瓶など〕に相待することはない。ゆえに、あなたの理由である「特定の表現の起きることに相待すること」は場の一部分を〔も〕覆っていない〔すなわち、すべての場に見出されない〕ゆえに、不成立（*asiddha*）である。

かの反論に対する清弁の回答を観誓は次のように前もって説明する。

A280・1・2

陶師が瓶を作らず瓶に相待しないときには、「陶師」という表現もないであろうが、陶師に相待して「瓶」という表現があり、瓶に相待して「陶師」という表現があるという観点よりすれば、

P166・4・6
A280・1・1

それら〔すなわち、陶師や瓶など〕に関しても「〔これはあれと〕別体である」、「これも〔あれと〕別体である」という特定の表現が起きることがまちがいなく存するゆえに、〔去者と去ることは〕相待するから、〔中観論者の提示する理由には〕誤りはない。

〈5・4・2・2・3〉　その3

次にはヴァイシェーシカ学派の者が批判するが、観誓はこの批判を以下のように説明する。

A280・1・4 ここで、ヴァイシェーシカ学派の者が主張する。あなた方中観論者が、陶師に相待して（*apekṣya*）〔すなわち、それと比べて〕縄は別体であり、縄と比べて陶師は別体であるゆえに、「それら二つは相待している」と言うのは正しくない。すなわち、われわれは、別体ではないものを除くことによって「別体である」と言い、「別体性」（*pṛthaktva* 異）という属性（*guṇa* 徳）を有するゆえに「〔あるものは他のものより〕別体である」と考えるゆえに、あなた方中観論者の理由は不成立である。

以下のような批判に清弁は次のように答える。

P166・4・7 A280・1・6 ある者〔すなわち、ヴァイシェーシカ学派の者たち〕は、別体ではないものを除くことによって〔「別体である」と考える〕か、あるいは、別体〔という属性〕を有するゆえに、別体であると考える。[21] 彼らにあっては、それ〔すなわち、A280・2・1 別体性〕に相待して「これは別体であり〔すなわち、他のものと異なっており〕」、「これも別体である〔すなわち、他のものと異なっている〕」という特定の表現がまちがいなく存する。[22]〔ヴァイシェーシカ学派の考え方にあっても、われわれ中観派の主張と同様、去者と去ることが相待する命題の成立が見られる。〕このように相待関係があるから〔われわれ中観論者の〕理由は不成立ではない。

「別体ではないものを除く」云々とは、観誓によれば、例えば、瓶ではないものを除くことを待って、「〔瓶と〕布は別体である」という特定の表現が起きることを意味する（cf. A280・1・8—2・1）。「これは別体であり、これも別体である」云々とは、観誓によれば、例えば「別体性という属性を待って、「この馬は〔あのものとは〕別体である」、「この牛も〔あのものとは〕別体である」という特定の表現が起きることを意味する」（cf. A280・2・

2)。

〈5・4・2・2・4〉　その4

次には論理学派の者が批判する。観誓はこの批判を以下のように説明する。

A280・2・3　ここで論理学者たちが主張する。では、中観論者の理由である「特定の表現が起きることに相待するゆえに」とは、まず相待するゆえに例えば去ることの自体のように、去ることは去者より別体ではないのであるか、あるいは、相待するゆえに縄は陶師より別体であるごとくであろう。これゆえに、中観論者の理由は不定（*anaikāntika*）である。

不定な理由は、正しい理由が満たすべき三条件のうち、第二と第三のいずれかを欠くもののことである(23)。今、問題になっている〈5・4・2・1〉の二つの推論式のうち、第一のものにおいて、特定の表現が起きることに相待することという理由は、陶師より縄が別体であるような仕方で去者と別体であるものに存するか（主張参照）、あるいは、去ることの自体より別体ではないものに存するか（同類例参照）、であろうと考えられている。ところで、前者の場合には、理由は非類似場である去者と別体であるものに存するゆえに、第三条件を満たさない。後者の場合には、第三条件を満たしている、と反対論者は考える。この場合、第二条件については触れられてはいないが、少なくとも第二と第三の二つの条件のうち、一方を欠くことがある理由という意味で「不定」と呼ばれていると理解することができる。〈5・4・2・1〉の清弁の推論式の中の第二のものに関しては、推論式の中で「去ること」と「去者」を入れ換えるという操作をする以外は同様に考えることができる。

以上の反対論者の考え方に対し、清弁は以下のような回答をする。その要点は、非類似場としての別体であるものは中観論者にとっては存在しないので、理由が不定になる可能性はないというものである。

このように示された推論式によって(24)別体性は成立しないゆえに、非類似場は存しないから、不定で(25)もない。

P166・5・1 A280・2・6 D36・3・1

観誓の説明は以下のようである。

A280・2・6

去者と去ることとが別体であることを否定するためにあのように述べられたかの推論によっては、陶師と縄などが別体であると成立しない。ゆえに、別体にあらざるものの「非類似場である別体なるもの」は存在しないために、われわれの理由は不定でもない。

〈5・4・2・2・5〉　その5

次には「中観論者の考え方は世間一般に承認されていることと相容れないのではないか」という批判に清弁が答える。観誓はその批判を次のように説明する。

ここで反対論者が主張する。「では、あなた方中観論者が「去者と去ることも別体ではなく、陶師と縄なども別体ではない」というのは、世間においてそれらが別体であると承認されていることと相反するので「一般常識と相容れないこと」となるであろう」と。

清弁の回答は次のようである。

P166・5・2 A280・3・2 W84・1

一般常識と相容れないこともない。A280・3・3〔最高真理において一切のものが別体ではないという〕A280・3・2 真実の考察は、(26→ A280・3・3〔この世間では〕車夫、〔牛飼いの妻〕等の、智恵みがかれざる者の力では叶わないからであり、↑26) また以前に説き終わっているからである。

「以前に説き終わっている」という箇所を観誓は以下のように説明する。

A280・3・3

以前に、世俗としては生ずることはあるが最高真理においては生ずることはないと述べられたよう

に[27]、ここでも世俗としては別体であるが最高真理においては別体ではないと説かれているのであるから、一般常識と相容れないという誤りはない。

〈5・4・3〉「去者の去ること」という表現が存するゆえに去ることより去者は別体であるという反対主張と清弁による批判

〈5・4・3・1〉 反対主張の提示

「去者の去ること」(*gantur gamanam* この表現は属格＋主格という結合関係をもつ)というように二つのものが斜格の関係によって表現されるときには、その二つのものは別体であると反対論者は考えて次のように言う。

P166・5・2 〔ある者が〕もし次のように主張したとしよう。すなわち、

(主　張) 去ることより去者は別体である。

(理由句) 〔「去者の去ること」A280・3・5 という〕表現が存するゆえに。

(同類例) 例えば、「デーヴァダッタの馬」というように。

〈5・4・3・2〉 清弁による批判

P166・5・3 A280・3・8 それも正しくない。「去者の自体」は去者において成立するゆえに、〔別体性は〕場の部分において成立しないからである。

観誓は次のように説明する。

A280・4・1 「去者の自体」という対象は去者において成立するゆえに、去者に「去者の自体」という表現は存するが、それ〔すなわち、去者〕に〔その自体との〕別体性はない。デーヴァダッタの馬には、「デーヴァダッタの馬」という表現も存するが、〔この二つのものに〕別体性も存する。それゆえに、「別体

性」というその表現は、デーヴァダッタの馬という部分には成立するとしても、去者の自体という部分には成立しないから、去ることより去者は別体ではない。

P166・5・4 A280・4・4 N75b・1

清弁の回答はさらに続く。

また(28↓)［それに尽きることなく］(A280・4・4)、去者の自体は(29)［反対論者］自身において不定であるからである。(↑28)

A280・4・5

観誓は次のように説明する。

まず、例えば、「デーヴァダッタの馬」というように、表現が存するゆえに、去者も去ることより別体であるのか、あるいは、例えば「去者の自体」というように、表現が存するゆえに去者が去ることより別体ではないのか。このように、「表現が存するゆえに」という理由［句］は自体が別体ではない去者にも存するが、別体であるデーヴァダッタと馬においても存するゆえに反対主張は［その理由が］不定であるゆえに［「去ることより去者は別体である」という考え方は］正しくない。場の一部分において成立せず、かつ、自らにおいて不定であるゆえに正しくないのみではなく、そ［の反対論者の推論］は正しくない。

P166・5・4 A280・4・8

［最高真理において(A280・4・8)は］デーヴァダッタと馬とが別体であるとは成立しないゆえに、［あなた方反対論者の主張する］「「デーヴァダッタの馬」のように」というそ［の類例］も存しないのであるゆえに、正しくない。［「表現が存するゆえに」という理由句に対する］こ［の以上の批判］によって「認識が異なるゆえに」等の諸々の理由に対する回答もなされた。

観誓が註釈する。

〔以上の説明により〕「認識が異なるゆえに」、「相（*nimitta*）が異なるゆえに」、「類（*jāti*）が異なるゆえに」、「形が異なるゆえに」、「生まれた処が異なるゆえに」等の諸々の理由に対する回答もなされた。

A280・5・3

すなわち、もし〔去者と去ることが〕別体であると主張する者が、

（主　張）去ることとより去者は別体である。

（理由句）認識が異なるゆえに。

（同類例）例えば、「デーヴァダッタ」という認識と「馬」という認識が異なるように。

と言う〔場合等の回答もなされたのである。〕

他の理由の場合も、同様の推論式を考えることができる。上記の推論式においても、以前と同様、場の一部分において不成立であること、反対論者自らにおける理由が不定であること、および、最高真理において類例がないことという三つの誤りを指摘することができるのである。

P166・5・5
A280・5・8

〈5・4・4〉　ヴァイシェーシカ学派の推論式とそれに対する批判

〈5・4・4・1〉　ヴァイシェーシカ学派の推論式

W84・10

もしもまた〔去ることと去者とが別体である、と考えるヴァイシェーシカ学派の者が、次のような推論式を〕述べたとしよう。すなわち、

（主　張）智恵鋭い者たち(30)〔A281・1・5であるあなた方中観論者〕の智恵に従うならば、「去者デーヴァダッタ」という語は、〔「去者の」〕自体とは別の言語対象（句義）〔すなわち、去ること〕A281・1・5と結びついた〔り、しなかったりする〕ものである。

P166・5・6
A281・1・1

（理由句）起行が存するゆえに、［また、それと結びつかないものには］休止が存するゆえに。

（同類例）例えば、「青い衣」という語のように。

（異類例）ある語において以上のように述べられたあり方のないとき、その語には、起行や休止がない。例えば「存在性」[31]という語のように[32]。

この推論式の第一支、すなわち主張（*pratijña*）の意味を観誓は次のように要約する。

A281・1・6

去ることは去者より別体であり、去者は去ることより別体である、と主張で述べられた。

理由句については観誓は次のように説明する。

A281・1・7

「去者デーヴァダッタ」という語であり、言語対象（句義）としての去ることと結びついたものには起行が存するが、自体より別の言語対象としての去ることと結びついていないものには休止が存するから。

ここで「去者の自体」と言われるものは、「去る」という限定を受けていない人、あるいは人の身体である。ヴァイシェーシカ哲学によれば、身体は実体（*dravya*）であり、実体とは別の言語対象あるいはキャテゴリーである運動の一種としての「去ること」と結びついた去者の自体が、去ることを有する人、つまり去者である。去ることと結びついていない人は、去者ではないから、そこでは、去ることはなく、休止が存する。要するに、人という実体が、去ることという運動と結びついたときには、その運動を伴う実体を「去者」と呼び、去ることを伴わないものを「非去者」と呼ぶのである。このように、ヴァイシェーシカ学派では、実体と運動という異なった言語対象の結合または非結合によって、ある人が去者あるいは非去者となると考えられる。

同類例についての観誓の説明は以下のようである。

A281・2・1

「青い衣」という語であり、衣の自体より別の、青色という言語対象と結びついたものには起行が存するが、衣の自体より別の言語対象と結びつかないものには休止が存する。ゆえに、「青い衣」という語は、衣の自体より別の言語対象である青色と結びついたものである。したがって、衣より青色は別体であり、青色より衣は別体である。

「衣の自体」とは、色や重さなどの属性を切り離したと想定した場合の、いわゆる実体のみの衣である。この実体のみの衣に青色が結びつくときには、色が衣に生ずるという意味で起行がある。青色と結びつかない衣には、青色という属性が生ずることがない。つまり、休止が存するのである。

異類例については以下のように説明される。

A281・2・8

存在性（*sattā*）は、ヴァイシェーシカ学派の論書において「最高普遍」と呼ばれる。彼ら［ヴァイシェーシカ学派の者］の論書においては、中間的普遍は自体とは別の言語対象と結びついた対象であり、最高普遍は自体とは別の言語対象と結びついた対象ではない、と考えられている。したがって、

A281・3・1

例えば、この存在性という最高普遍――すなわち、自体とは別の言語対象と結びついた対象ではないもの――には起行と休止がないゆえに、諸々のものはそれとは別でなく、それは諸々のものとは別ではない。ゆえに、それは異類例である。ここでは「去者デーヴァダッタ」という語と「青い衣」とい

A281・3・3

う語は、そのようではない。ゆえに、去者と去ることは別体である。

「衣の自体」である実体に、他の言語対象である青色等の属性が和合（*samavāya*）という関係によって存するのと同じ仕方で、普遍の上に他の普遍が存するわけではない。ヴァイシェーシカ学派によれば、実体が属性、運動、普遍、特殊の基体となることはあるが、普遍は何ものの基体ともならない。一方、清弁は、ここでは普遍と他の言

語対象との関係をすこしばかり曖昧に考えているようである。つまり、清弁は、ある中間的普遍をそれ自体以外の言語対象によって規定されたものと考えている。

ヴァイシェーシカ哲学によれば、諸々の普遍には一種の階梯がある。存在するもの（*bhāva*）に存する普遍に関する限りにおいては、存在性（*sattā*）が最も高位のものである。実体性（*dravyatva*）、属性性（*guṇatva*）、運動性（*karmatva*）、等がその下に位置する。実体性の下に地性、水性、火性等の普遍が存し、属性性の下に色性、味性、香性等の普遍が存するという具合である。

ところで、これら存在するものの存する領域に関する限りでは、存在性の存する領域は他のすべての存在するものの普遍の領域を完全に包摂し、他の普遍の存する領域に包摂されるかあるいはそれと交わることはない。中間的普遍の存する領域は、しかし、他の普遍の存する領域に包摂されると同時に、他の普遍の存する領域を包摂することがある。例えば、地性の存する領域は、実体性の存する領域に包摂されると同時に牛性の存する領域を包摂する。このように一方では、他の普遍の存する領域に包摂されながら、他の普遍の存する領域を包摂していることが、ここで清弁によって「中間的普遍は、自体とは別の言語対象と結びついた対象である」と述べられていると思われる。

〈5・4・4・2〉　清弁による批判

〈5・4・4・2・1〉　その1

P166・5・7 A281・3・4 〔中観論者が答える。〕その場合、〔去者と去ることが〕別体であると推論する(33)ならば(34)、基体（所依）と基体に結びついたもの(35)（能依）≪はないゆえに(36)≫去者と「去ることという、〔基体に〕結びついたもの」を除くために(37)〔反対論者自身の〕推論を論破する。

観誓は次のように説明する。

A281・3・6

もし去者と去ることが別体ならば、この二つは基体と基体に結びついたものではあり得ない。ゆえに、例えば、烏と梟とのように、〔その二つのものの間には〕去者と「去ることという、〔基体に〕結びついたもの」というあり方は成立せず、したがって、去者と去ることとの特質である「基体と基体に結びついたものであること」は成立しないゆえに、有法（*dharmin*）〔すなわち、基体〕の特質は成立しない。したがって、あなた〔反対論者自身〕の推論を破るという誤りになるであろう。

ヴァイシェーシカ学派の者たちは、実体という基体の上に属性等が存する、と考えており、「基体と、その基体に結びついたものとの関係」は、ヴァイシェーシカ学派にとって世界の構造を示す最も基本的な関係である。清弁はここで、「別体である二つのもの」は全く無関係のものであり、「基体とその基体に結びついたものとの関係」にあることも勿論ない、と極言するのである。

＜5・4・4・2・2＞　その2

清弁はヴァイシェーシカ学派の推論式に対する批判を続ける。

P166・5・7
A281・4・2

〔ヴァイシェーシカ学派の推論式における〕非類似場[38]、すなわち、「自体より別の言語対象と結びつくことのない別のもの」に対しても、「デーヴァダッタ」という語の起行と休止は存するから、理由は不定である。[39]

ここに言う「別の言語対象と結びつくことのないもの」とは「別の言語対象と結びついたりしなかったりすることのないもの」という意味である。

さて、不定な理由とは、正しい理由のための三条件のうち、第二、あるいは第三のいずれかを満たしていないものである。今、問題の推論式において、類似場は去者の自体とは別の言語対象と結びついたりしなかったりする対

象であり、非類似場は、去者の自体とは別の言語対象と結びついたりしなかったりすることのない対象であり、かつ、場である去者デーヴァダッタ以外のものである。観誓は以下のように、この理由が類似場に存する一方で非類似場にも存する——すなわち、第三の条件を満たさない——可能性のあることを説明する。

A281・4・4 起行や休止が存するゆえに、例えば、「青い衣」という語のように、自体より別の言語対象と結びついたものであるのか、あるいは、起行や休止が存するゆえに、非類似場である「自体より別の言語対象と結びつくことのないもの」のように、自体より別の言語対象と結びつくことのないものであるのかである。したがって、「起行や休止が存するから」という理由は不定であるという誤りを犯している。

〈5・4・4・2・3〉　その3

次に反対論者は、「デーヴァダッタ」という語が自体とは別の言語対象と結びついたものであること」を推論式の理由の特質として述べることによって、理由が場に存すること、すなわち、第一条件の充足を論証しようとする。それに対し、清弁が答える。

A281・4・7 P166・5・8 〔去者と去ることが別体であると主張する者たちが、A281・4・7「デーヴァダッタ」という語が自体とは別の言語対象と結びついたものであることを理由の〕特質として述べても、その理由は不成立(*asiddha*)である。

この理由が不成立であるわけを、観誓は次のように説明する。

A281・5・2 例えば、「声は常なるものである。声であるから」という場合、〔理由句に述べられる声は〕主張の内容の一部であるから〔理由は〕不成立であるように、この場合でも、去者「デーヴァダッタ」とい

う語が自体とは別の言語対象と結びついたものであることが所証法であるが、それを理由の特質として述べると、それは主張の内容の一部分であるから、〔理由は〕不成立である。

反対論者の主張する理由の内容は、主張の内容の一部としてすでに含まれているから、その理由は推論を遂行する際の目印とならず、不成立な理由である、と考えられると清弁は批判するのである。

不成立な（*asiddha*）理由とは、正しい理由であるための三条件の第一、すなわち、「場に存すべきこと」を充たしていない理由のことである。「声は常なるものである。声であるから」という場合に、場は声であり、理由は声性である。ところで、声性は声に存すると考えるならば――これは一般には認められることである――この場合の理由は第一の条件を充たしているので、「不成立」ではないのではないかという疑問が生ずる。ディグナーガの『集量論』にもこの疑問が予想されているが、ディグナーガは、この疑問に対しては、「声に別の声〔性〕が存することはない」と述べ、この理由が「不成立な」理由の中に含められるべきであると主張している。(40)

〈5・4・4・2・4〉　その4

P167・1・1 A281・5・4 W85・1 「青い衣」という語が以上のように〔すなわち、自体とは別の言語対象と結びついた A281・5・5、と〕述べられたものであるとは、また最高真理としては成立しないゆえに〔反対論者の類例も存しない〕。

観誓は次のように説明する。

A281・5・6 最高真理においてはすべてのものが不生であるので、自体とは別の言語対象と結びついた対象は成立しないから。

〈5・4・4・2・5〉　その5――清弁の批判のまとめ――

清弁は、反対論者の提示する推論式の批判を以下のようにしめくくる。

P167・1・1 A281・5・6 以上により、「去者は去ることより別体である」という考え方[41]に対しても、原因と類例との[42]誤謬によって批判を加えたのである。

観誓は次のように説明する。

A281・5・7 （1）推論が論破され、（2）原因が不定であり、（3）原因が不成立であり、（4）類例が不成立である、という以上の誤りによって、「去者は去ることより別体である」という考え方に対しても批判を加えたのである。

観誓は清弁による反対論者への批判を以上のようにまとめた後、その根拠として、反対主張における場の特質の存在が否定され、場それ自体の存在も否定されることを挙げている（cf. A282・1・2）。

〈5・4・5〉　一体性を否定するための推論は、別体性を否定するための推論を論破する、という反対論者の主張とそれに対する批判

〈5・4・5・1〉　反対主張の提示

P167・1・2 A282・1・4 もしも〔反対論者が次のように〕考えたとしよう。すなわち「一体性を否定するために〔中観論者が〕すでに述べた推論は、〔中観論者が〕すでに述べた、別体性を否定する推論を論破する。ゆえ[43]に、別体性の否定も成立しない」と。

観誓はこの反対論者の主張を次のように説明する。

A282・1・5 もしも〔去者と去ることが〕別体であると主張するものが以下のように考えたとしよう。すなわち、

あなた方中観論者により、
もし去ることであるもの　それが去者ならば

　　行為者と行為も　一体となろう（第一九偈）

A282・1・6 云々と、例えばサーンキャ学派の考えた一体性を否定するために推論が述べられているが、他ならぬこの推論式が、一方で、

　　もし去ることと去者とが　別体であると虚妄な判断を下すならば
　　去者のない去ること　去ることのない去者があろう（第二〇偈）

A282・1・7 云々と、例えばヴァイシェーシカ学派の考えた別体性を否定するために述べられた推論を論破する。したがって、あなた方中観論者による別体性の否定の［ための］以上述べられた推論は成立しない。ゆえに、あなた方中観論者による別体性の否定は成立しない、と。

〈5・4・5・2〉　清弁による批判

P167・1・3 A282・2・1 ［中観論者が答える。一体性と別体性の］両方(44)を否定する推論を述べることによって［サーンキャ学派の考えた］A282・2・3 一体性と［ヴァイシェーシカ学派の考えた］A282・2・4 別体性の否定を認識する主体の「不生の(45)」知を示そうと思うから、［われわれに］誤りはない。ゆえに、このように「去ることより去者は別体ではない」と［われわれは］述べたのであり、反対論者が「別体ではない」という主張の意味を誤解して、「［中観論者は、一体性という、以前に］承認した内容を破る」と仮託する(46)ような誤りは、［中観論者には］ない。

A282・2・5 N76a・1 W85・10

ここで清弁は、「去者と去ることが一体ではない」という命題と、「去者と去ることは別体ではない」という命題とが矛盾の関係にあるのではない、と主張する。このような二つの命題についてはすでに他のところで考察した（本書四三六頁参照）。

〈5・4・6〉　ヴァイシェーシカ学派による類例に関する批判とそれに対する回答

〈5・4・6・1〉　ヴァイシェーシカ学派による批判

清弁はすでに〈5・4・2・1〉において「最高真理において去者は去ることと別体ではないと確認されるべきである」云々の推論式を述べているが、この中の「例えば、去者の自体のように」という類例に関してヴァイシェーシカ学派が疑問を投げかける。

P167・1・5
A282・2・8
もしも学者ぶった理解を示す他の者(47)〔すなわち、ヴァイシェーシカ学派の者〕が次のように反論したとしよう。去者の自体〔すなわち、人〕は自より別体ではないとはあり得ないから〔中観論者の〕類例は存し得ない、と(48)。

この反論を観誓は次のように説明する。

A282・3・2
われわれヴァイシェーシカの論典によるならば、去者の自体〔すなわち、人〕が〔それ自身より〕別体ではないとはあり得ない。つまり、すべてのものは別体性（*pṛthaktva*）という属性を有するゆえに去者の自体もまた別体性という属性を有する。したがって、〔去者も〕自より別体でないとはあり得ない。それゆえに、あなた方中観論者の〔「例えば、去者の自体のように」という〕類例は存し得ない。

ヴァイシェーシカ学派は、別体性という属性がすべての個物（x）に存することによって、個物（x）がxの自体より別体であることを論証しようとする。しかし、ヴァイシェーシカ学派の体系においては、xよりx以外のもの（y）の別体であることが、別体性という属性によって論証されるのであって、清弁によって想定された反論におけるように、xがxの自体より別体である、と論証されるのではない。

＜5・4・6・2＞　清弁による回答

P167・1・5
A282・3・5
A282・3・8

［中観論者が答える。］それ(49)も正しくない。去者の自体(50)は別体性という自性を欠いていると(51)論証されることが(52)同類例として述べられるから、誤りはない。ゆえに、このようにヴァイシェーシカ学派の者(53)は自分の教義の誤りを隠したいと考えるから［彼らの］この推論式はわれわれ［の推論］を論破しない。

観誓は、清弁による批判を次のように説明する。

A282・4・2

諸々のものは、自性のゆえに別体ではなく、別体性という属性を具えているゆえに別体である、という推論式を立てることは、われわれ［の推論］を論破しない。［われわれ中観論者の体系にあっては、諸々のものが］別体であるとは成立しないのであるから。

要するに、ここで清弁が理解しているヴァイシェーシカ説によるならば、去者とその自体とは別体である。ゆえに、「去者の自体のように」という類例においても中観論者の意図するように「去者はその自体とは別体ではない」と主張することはヴァイシェーシカ学派にとっては不可である。一方、中観論者は、自分たちの主張する類例である「去者［がそ］の自体［とは別体ではない場合］のように」を「去者の自体は別体性を欠いているように」という意味に解釈し、さらに、「諸々のものに別体性があり得ない」という中観派の最高真理の立場をここでも主張し、自分たちの類例の正しいことを証明しているのである。

＜5・5＞　去者と去ることが一体でも別体でもないゆえに両者が存在しないこと――第二一偈

第一八偈では去者と去ることの一体でもなく別体でもないことが総論的に述べられた後、第一九偈および第二〇

偈ではそれぞれ両者の一体性と別体性が否定される。第二一偈では、去者と去ることが一体でもなく別体でもないゆえに、この両者は存在しないと述べられる。ここには、「もし去者と去ることが存するならば、それらは一体か別体でなければならない」という前提が置かれている。両者が一体でもなく別体でもないと明らかになった今は、その両者は存在しないものである、という一種の帰謬法が用いられているのである。

〈5・5・1〉　ニヤーヤ学派による批判とそれに対する回答

〈5・5・1・1〉　ニヤーヤ学派による批判

P167・1・7
A282・4・3
W86・1

ここで他の者〔ニヤーヤ学派の者〕が主張する。すなわち、「去ることは存しない」という課題を捨てて「去者と去ることとは、一体でも別体でもない」と主張するのは、[1]「問題の棄捨」（Tib., *skabs bor ba*）であり、「誤難」（*jāti*, Tib., *ltag chod*）である。

観誓は、「問題の棄捨」とは「負処」のことである、と理解している。すなわち、

A282・4・4

「去者や去ることは存しない」と言う中観論者は、〔ニヤーヤ学派の祖〕アクシャパーダが唱えた「負処」（*nigrahasthāna*, Tib., *chad pa'i gnas*）と誤難という誤謬を犯していると、ここで去ることの存在を主張する者〔すなわち、ニヤーヤ学派の者〕が言い張るのである。

また、観誓は、「問題を棄捨するゆえに負処である」（A282・4・7）とも言う。ニヤーヤ学派の根本経典『正理経』*Nyāyasūtra* ではI.2.19に「負処とは、誤解と不解である」と述べられ、さらにV.2.1には二二種類の負処が挙げられている。その第四の負処（V.2.5）である「主張の放棄」（*pratijñāsannyāsa*）が今の場合の「問題の棄捨」に当たると思われる。

「誤難」については観誓は以下のように説明する。

A282・4・8

例えば、誤難を有するものとは、

（主　張）声は無常である。

（理由句）人間の努力の直接的所産であるから。

（類例句）例えば、瓶のように。

というように、声の無常なることを論証しようとして彼ら〔反論者たち〕が論破されたとき、そのときに、「〔声は〕無常なのか。声は一体であるか、別体であるか」と言うのは、それの誤難である。これと同様にして、ここであなた方中観論者にとっても「去者と去ることとが無い」とは成立しないゆえに、〔あなた方の主張が〕論破されたとき、「去者と去ることとが一体である」あるいは「別体である」と分別するのは誤難である、と言うのである。

この「誤難」という誤謬に関しては、『正理経』I.2.18において「誤難とは、共通性と相違性によって反対することである」と述べられている。清弁の言う誤難と『正理経』の言うそれとの対応は筆者には不明である。

〈5・5・1・2〉　清弁による回答

D167・1・8
A282・5・3

〔中観論者が〕答える。

ある二つのものが　一体としてか
あるいは　別体としてか（第二一偈ab）

去者と去ることとが一体であると成立するか、あるいは別体であると成立するならば、〔去者と去ることという〕二つが存すると知ることにもなろう。しかし、以上述べられたように、〔かの二つが〕一体であるとも別体であるとも、

P167・2・1　存在しなければ
その二つは(2)　どうして存在し得よう（第二一偈ｃｄ）

ゆえに〔中観論者は〕このようにそれ〔すなわち、去ること〕A283・1・1の実体性を否定しようと考えるから、問題の棄捨でもなく、〔サーンキャ学派の主張する〕一体性等の考え方を否定するから誤難でもない。

W86・10　＜5・5・2＞　経量部による批判とそれに対する回答

P167・2・2 A283・1・3　＜5・5・2・1＞　経量部による批判

他の者〔経量部の者〕A283・1・4が主張する。すなわち、「〔去者と去ることが〕一体であるとも別体であるとも承認できなくとも、去者と去ることが成立するから、以上に述べられたような誤りはない」と。

A283・1・4　去者と去ることとは、一体であるとか別体であるとかというように理解できなくても、「去者と去ること」という「原因と結果の関係」において存するのであり、一体であるとか別体であるとか表現できない関係において存在している。ゆえに、一体性と別体性によって以上述べられたような誤りは、われわれの主張にはない。

この反対主張を、観誓は次のように説明する。

＜5・5・2・2＞　清弁による回答

P167・2・3 A283・1・6　それに対しても〔すでに龍樹により〕同じ答えが与えられている。すなわち、
ある二つのものが　一体としてか
あるいは　別体としてか（第二一偈ａｂ）

N76b・1

〔ここで龍樹は次のことを〕意図した。その二つのものが言語活動として存する[3]、と知ることができるが、あなたは〔それらのものの〕存在を最高真理において考える。したがって[4]、一体としても

別体としても、
　存在しなければ、
その二つは　どうして存在し得よう（第二一偈cd）

存在し得ないのである。一体性と別体性とが存在し得ない以上、〔去ることと去者の二つが〕存在するという論証はあり得ないからである。

去者と去ることとの二つが、一体のものとしても別体のものとしても存在し得ないときには原因と結果という関係においても、さらにどのような関係においてもあり得ない。つまり、その関係を構成するいかなる項も存在しないのである。

第一八偈から第二一偈までの論議〈5〉は、第一二偈から第一七偈までの論議〈4〉が「去られるところおよび去者における去ることの非存在」を起行、継続、休止という時間的観点から考察していたのに較べて、「去者と去ることとの非存在」をこの両者の間の一体性と別体性といういわば空間的観点から考察するものである。

〈6〉　去られるところと去ることと去者に関する考察

〈6・1〉　中観論者の推論式に関する批判とそれに対する回答——第二二偈abc

〈6・1・1〉　反対論者による批判

清弁は第八偈aに対する註釈〈3・2・3〉と第一五偈aに対する註釈〈4・5・2〉とにおいて二つの推論式を提示しているが、反対論者はこの二つの推論式を批判する。

P167・2・5
A283・2・6
W87・1

他の利口ぶった者たちが、以前の〔中観論者たちが提示した〕二つの推論式、すなわち、

（主張）最高真理において去者は去らない。
（理由句）動作と結合しているゆえに。
（同類例）住者のように(1)。

という推論式と、

（主張）最高真理において去者(2)は住し得ない。
（理由句）去る動作と結合しているゆえに。
（同類例）去ることをいまだやめていない〔去者〕デーヴァダッタのように。

という推論式に対して誤りがあると言い張る。

第二の推論式、すなわち〈4・5・2〉における推論式の理由は「動作と結合しているゆえに」であったが、この〈6・1・1〉における推論式の理由は「去る動作と結合しているゆえに」である。しかし、この相違はここの論議にとっては重要ではない。「動作と結合しているゆえに」という場合の「動作」には去る動作が含まれるからである。

反対論者は、中観論者が以前にほぼ同一の理由によって異なる二つの所証法を論証させようとしたことに注目する。すなわち、中観論者は、第一の推論においては、動作と結合していること、すなわち、動作結合性によって去者における去る動作の欠如を証明しようとする一方、第二の推論においては、同じ動作結合性によって同じ場であ

る去者における住する動作の欠如を証明しようとする。ここで反対論者はこの「動作と結合していること」という理由に関して疑問を提示する。すなわち、(1) あるもの x が動作と結合しておれば x は去ること以外の動作をしない、というのであるか、あるいは (2) x がどのような動作と結びついたとしても x はいかなる動作もしないということなのであるか、という二つの選択肢を提示する。そして、次に両者とも不可能であると主張する。

P167・2・7 A283・3・3 反対論者は、その二つの疑問を提示した後、まず第一の疑問について述べる。

(3) その理由の意味は何か。(3) 動作と結合しているものが [A283・3・5]「去ることより」他の [A288・3・4]「すべての」動作を(4)しないということなのか、あるいはどのような動作と結合したものは「いかなる動作も」しないということなのか。そのうち、もし前者の選択肢のように考えるならば同類例は存しない。それ「すなわち、[A283・3・5] 去ること」より他の動作「である住すること」を「動作と結合しているものは」なすから。

A283・3・5 観誓は第一の疑問に関して次のように説明する。

住者も去ることより他の「動作である」住する動作と結合し、また行くことをやめていないデーヴァダッタも住することより他の去る動作「すなわち、行くこと」をなすゆえに、「動作と結合したものが「去ることより」他の動作をしないこと」「が理由の意味である」というのは適当ではない。

P167・2・8 A283・3・6 W87・10 反対論者は第二の疑問について次のように述べる。

あるいは、[A283・3・7] 後者の選択肢のように考えるならば、その場合にも「理由の」内容は「直接知覚および世間的理解」と相違する。話者は言葉を話し、切る人は薪を切るのである。

A283・3・8 観誓は第二の疑問について以下のように説明する。

話者は話す動作と結合しており、話す動作をすれば眼前に見られ、切る人は切る動作を有しており、

薪を切る動作をすれば眼前に見られるゆえに、〔かの理由は直接知覚の内容と相違する。〕なぜ世間の理解と相違するのかと言うならば、すなわち、

それ〔すなわち、動作〕と結合したものが、それ〔すなわち、動作〕をなす、と世間一般に認められているからである。

P167・2・8
A283・4・2

〈6・1・2〉 清弁による回答

〈6・1・2・1〉 その1

反対論者が提出した二つの疑問のそれぞれに対して清弁が回答する。まず第一の疑問に対して次のように言う。

P167・3・1
A283・4・4

〔「同類例はない」という批判に対し、中観論者が答える。(A283・4・3)〕さて、ここ〔すなわち、われわれの推論式〕に同類例がないのではない。それ〔すなわち、去る動作〕(A283・4・6)より他の動作の作者が去ることとの作者であるとは成立せず、住者等は同類例として考えられるゆえに前にあなたが〔誤りだと〕指摘した〔去者が去るとは成立せず、去者が住するとも成立しない〕(A283・4・8)ことには誤りがないのである。

反対論者は、ある人間、例えばデーヴァダッタが現在は去る動作を行っていても他の時には住する動作をするゆえに、動作と結合したもの、例えば住者、が去ることより他の動作をなすことがあると主張する。一方、清弁は、去ることをせず住するかぎりの人間、つまり、住者を考えているゆえに、住者を去らないものの類例、つまりこの論式における同類例として用いるのである。

住者等の「等」とは、観誓によれば、「住することと居ることと眠ること等の作者である住者と居者と眠者等」（A283・4・7）を意味する。

〈6・1・2・2〉 その2

「どのような動作と結合したものも動作をしない」という意味を「動作と結合しているから」という理由が含んでいるならば、中観論者の提唱する理由（*hetu*）は直接知覚および世間的理解と相違するというのが第二の疑問であった。清弁はこの疑問に対する回答としてまず第二二偈ａｂを引用し、次に反対論者の推論式を提示し、それを批判する。その推論式は「最高真理においては去ることと去者とは別体ではない」ということを理由にしているが、この反対論者が誰であるかは観誓も明言していない。

P167・3・2 A283・5・2 P167・3・2 A283・5・2

〔理由の〕内容が相違なのでもない。すなわち、〔次のように龍樹が偈に述べている。〕

　ある去ることに基づいて　去者と呼ばれるとき
　その去ることを　去者は去らない（第二二偈ａｂ）

ある去ることに基づいて去者と呼ばれるときには、その去ることをその去者は去らない、というのが偈の意味である。

P167・3・3 A283・5・5

〔反対論者が〕「最高真理において〔ある去ることに基づいて「去者」と呼ばれるその去ることとその去者とは〕別体ではないゆえに〔ある去ることによって「去者」と呼ばれるその去ることをかの去者は去らない。去者の〕自体のように」と主張するのは自分自身の推論を破ることになる。

観誓はこの反論を次のように説明する。

A283・5・7

最高真理においてはある去ることに基づいて「去者」と呼ばれるその去ることと、その去者とが別体ではないから、例えば去者の自体より〔去ることの〕自体は別体ではないゆえに去者が去者自身を去らないように、ある去ることに基づいて「去者」と呼ばれるその去ることとその去者もまた別体で

A283・5・8

はないから、ある去ることによって「去者」と呼ばれるその去ることをまたかの去者が去ることはな

い。

第二の疑問に対して、清弁は、中観論者においても世俗的真理の立場は世間一般の常識によって理解されていることと矛盾しない、と考えて回答をする。上述の反論は最高真理における場合について述べているが、清弁は「ここでは最高真理における場合を問題とすべきではなく、世俗的真理における立場こそ問題とすべきである。たとえ反対論者が最高真理における場合について推論式を立てたとしても、反対論者には中観論者におけると同じ意味で最高真理の次元における推論を提示する能力がない」ときめつけているようである。

P167・3・3 A284・1・4 W88・1 〔去ることと去者とが〕別体ではない〔すなわち、同体である〕と主張する者たちは、世間一般に認められていることを破ることになる。

ある人が　あるところを去るとき
その人自身より〔去られるところは〕別体である(5)

N77a・1 と、世間において認められているから。

観誓は次のように説明する。

A284・1・5 世間では、男か女か誰かある去者が、村や町の何処かある去られるところを去るという場合、去者の自体より去られるところが別体である、と一般に認められている。

P167・3・4 A284・1・7 また、

ある去ることに基づいて　去者と呼ばれるとき
その去ることを　去者は去らない（第二二偈ａｂ）

とはどのような意味か、と問うならば、〔龍樹が偈に答えている。〕

P167・3・5

なぜならば｜去ることの前にないゆえに｜（第二二偈c）

「去ることの前に」とは「去ることより以前に」ということであり、「去ることが生ずる以前に」という意味である。

A284・2・3
W88・10

自体によって住している去者は、去ることの原因となることも、去ることを行って「去る」という(6)仮説された言語表現に依ることも決してない。

観誓は、第二の批判に対する回答を次のようにまとめる。

A284・2・3　去ることの以前にはそのような〔つまり、去ることと別体である〕去者は決してない。それゆえに、「動作と結合したものが〔さらに〕ある動作と結合することはない」と考えているわれわれ中観論者の理由の内容は、直接知覚と相違するわけでもなければ、世間の理解と相違するのでもない。

＜6・2＞　経量部の主張とそれに対する批判——第二二偈d

この箇所においては「去ることの基体であるものを「去者」という言葉によってその仮の存在を設定すること（仮説）は、中観論者といえども否定できないはずである」と経量部が主張し、清弁がそれに対し、「それは世俗的言語活動として適当であるが、最高真理においては不適当である」（A284・3・1—2）と答える。

＜6・2・1＞　経量部の主張

P167・3・6
A284・2・6

このように日常活動において〔「去りたい」という〕欲望が原因となって〔その結果〕生じた、〔運動というすがたの〕努力が生んだ風界により(1)〔地、水、火、風という四元素と元素所産の〕集まり〔である身体〕が他の場所に間をおかずに生じているものが去者であって、そ A284・3・5〔の去者〕の前の

—〔すなわち、運動のない〕瞬間より異なった〔すなわち、運動のある〕ものが、去ることなのである。運動に関する、経量部のこの考え方はすでに清弁が第一偈前半に対する註〈2・3・1〉において引用しているものである。

〈6・2・2〉　清弁による批判

P167・3・7 A284・2・8 真実には、〔去ることの〕原因〔である去者〕を「行為者」と仮説する以外には行為者は認められない。〔なぜ去ることの原因である去者が去ることの行為者として実在すると認められないのか、というならば、A284・4・1 龍樹が偈に答えている。〕すなわち、

P167・3・8 A284・4・1 誰が　自分自身を　去ろうか（第二二偈d）

観誓は以下のように説明する。

A284・4・2 去ることの原因である去者は、去ることの自体より別体ではないから、去ることの原因であるこの去者が去ることの行為者であるとは認められない。このことを明示するために〔清弁は以下のように述べた。〕

P167・3・8 A284・4・3 〔去者は〕自分自身を〔去るの〕ではない。〔刀がそれ自体を切ることはないように〕A284・4・4 自分自身に対する動作はあり得ないから。このように、ともかく、自部の者たち〔すなわち、経量部の者たち〕[2]に対して、

W89・1 ある去ることに基づいて　去者と呼ばれるとき
その去ることを　去者は去らない（第二二偈ab）

と言うのである。

観誓は、この清弁の批判を次のようにまとめる。

A284・4・5 経量部の者たちに対しても、中観論者の理由である「動作と結合したものが〔さらに〕ある動作との結合をすることのないこと」は相違しない。

観誓のこのまとめは〈6・1〉における彼のまとめと基本的には同じである。

〈6・3〉　サーンキャ学派の主張とそれに対する批判――第二一偈

〈6・3・1〉　サーンキャ学派の主張

〈6・2〉において、経量部は運動に対する欲望と風等の元素とによって去者と去ることを説明したが、〈6・3〉においてサーンキャ学派は、地等の元素と激質（*rajas*）によって去者と去ることを説明しようとする。

P167・4・1 A284・4・6 サーンキャ学派の主張においては、地等〔すなわち、水、火、風、空より生じたところ〕の特定な形態を有する身体において、〔純質、暗質、激質という三構成要素のうち〕激質が増大することが、去ることである。(1→また、それ〔すなわち、激質〕を有し、それ〔すなわち、激質〕を有するものの自体であり、去る動作をする位相の集まりであり、「身体」と呼ばれるものが、去者である。←1)

以上のようにサーンキャ学派の者が言うならば、

〈6・3・2〉　清弁による批判

P167・4・2 A284・5・3 〔中観論者が答える〕それも正しくない。〔龍樹が以下のように答える。〕

なぜならば　去ることの前にないゆえに（第二一偈c）

A284・5・3 去ることの前にそれ〔すなわち、去ることと結合したもの〕の自体〔である去者〕A283・5・4 は存在しない。

住するときでも「去る」ことになるというのは正しくないから。

P167・4・3 A285・1・1 去ることが顕現したとき、そのときには〔すでに前から存在していた去者が〕それ〔すなわち、去ること〕の原因である、というのも正しくない。〔龍樹が次のように偈に述べているゆえに。〕

W89・10 A285・1・2 誰が　自分自身を　去ろうか(2)（第二二偈d）

A284・1・4 それ自身に対してそれが行為をすることはあり得ないから、と〔龍樹が〕意図されたのである。

〈6・4〉「あるものがそれ自身に対して行為することがあり得る」という主張とそれに対する批判　——第二二偈

〈6・4・1〉　反対主張の提示

反対論者が〈6・3〉の最後に中観論者によって述べられた「それ自身に対してそれが行為すること」があり得る、と主張しようとして譬えを述べる。

P167・4・4 A285・1・7 〔経量部の者が〕もし次のように主張したとしよう。すなわち、あるものにおいて特定の生ずることが生じたものに対して「芽が生ずる」と言い、「自分自身を知る」と言う〔から、それ自身に対してそれが行為することがあり得る、と世間の人々は主張するかもしれない〕cf. A285・2・1 が、それも虚妄な
N77b・1 判断によるのである。まだ生じていないときには動作はあり得ないからである。去者の自体となっ(1)
A285・2・6 た去ることがあり得ないように、「話者は言葉を話し」、「切断者は木を切る」という場合においても、
A285・3・5 自分自身に対して動作することはあり得ない。なぜならば、ここにおいてもまた〔行為をしたい、という〕欲望というすがたの原因から生じた努力が生んだ、〔舌、歯、口唇などの〕位置と、

〔触れる、閉じる、開く、というような〕動作という原因による言語の表現行為の集積であり、文字を伴(2↓ったものであり、↑2)話者より本質が異ならないものであり、前の〔すなわち話者ではない〕瞬間とは似ていない相をしており、その特質によって「話者」と呼ばれるものの〔すなわち、言葉が〕生ずる。そ〔の言葉〕の原因は話者であるから、話者が言葉を話すのである。

W90・1

「それ自身に対してそれが行為する」とは、中観論者によっては、「刀が刀自身を切る」(cf. A284・4・4)とか、「指が指自身を指さす」というようなあり方を意味するものと考えられるが、ここでの反対論者である経量部は、この表現を「話者は言葉を話す」というようなことを意味する、と考えている。この場合、話者の本質は言葉であると理解されている。本来は「言葉自体が言葉を話す」というような表現が「それ自身に対してそれが行為する」という表現に対応するものとして示されるべきと思われるが、ここの反対論者はそのような例を出していない。経量部にとっては、清弁の言うように「〔言葉は〕話者より本質が異ならないもの」と考えられているからであろう。

〈6・4・2〉　清弁による批判

P167・4・7
A285・3・2

〔中観論者が答える。〕それも正しくない。〔なぜならば、龍樹が次のように偈に述べているからである。〕

なぜならば　去ることの前にないゆえに
誰が　自分自身を　去ろうか（第二二偈cd）

観誓は類例としての話者と言葉に関して次のように説明する。

A285・5・3

この場合も〔第二二偈cd〕〔にならって〕
なぜならば、話すことの前には〔話者は〕ないから、

どのようなものが、自分自身を、話そうか、
と言うことによって、話すことの前には話者はなく、話者の本質より話すことは異なっている、と世
間一般に知られているゆえに、
ある言葉に基づいて、話者と呼ばれるとき、
その言葉を、話者は話さない、

と、類例の場合でも〔第二二偈ab にならって〕適応されるのである。

以上によって、「切断者が木を切る」(4)という〔主張に対する〕回答も与えられた。

それゆえに、このように〔「話者が言葉を話す」「切断者が木を切る」というような〕(A286・1・3) 例も、本来の主題〔すなわち、「去者が去ることはない」〕のように成立しない。したがって、〔話者が話すように去者も去る、と主張する反対論者には、「それ自身に対してそれが行為することはあり得ない」という〕矛盾(5)が存在しないことはない、と言うのが正しい。

P167・4・7 A285・5・5 P167・4・7 A286・1・2

話者に関する例は、他の場合にも適用可能である、と清弁は述べる(3)。

〈6・5〉 仏護の主張とそれに対する批判(1)——第二二偈

〈6・5・1〉 仏護の主張

仏護は第二二偈に対する彼の註（*MMV*）の中で「それによって「去者」と呼ばれるところのその去ることの前に、というのが〔偈に言う〕「去ることの前に」の意味であり、その前には去者はない(2)」と述べているが、その主張を、清弁は次のように理解する。

P167・4・8 A286・1・5 W90・10

他の者〔仏護〕は次のように言う。「去ることの前に」と〔第二二偈cに〕言うが、去ることが生ずる前における、去ることと離れた去者は、去者としてあり得ないから、「去者が去る」という言語表現はあり得ない。ゆえに、「去者が去る」[3]と言うのは正しくない。[4]

〈6・5・2〉　清弁による批判

A286・1・8

それは正しくない。〔第八偈aにおいて〕「去者は去らない」と述べたことによってそのわけが示されているからである。

上記の仏護の理解は、第八偈aの註〈3・2〉の中でこそ考察されるべきものであり、ここでは問題はすでに進展している、と清弁は主張する。

〈6・6〉　ヴァイシェーシカ学派の主張とそれに対する批判——第二三偈

〈6・6・1〉　ヴァイシェーシカ学派の主張

ヴァイシェーシカ学派の者は、ここでは、去者と去ることとは別のものであるから「去者が去る」ということを「それ自身に対してそれが行為する」と表現する必要はない、と主張する。去者と去ることとが別体であることの根拠として、ヴァイシェーシカ学派の者は「実体」の認識の対象と「運動」の認識の対象とが異なっていることを挙げる。

P167・5・2 A286・2・3

ヴァイシェーシカ学派の者たちが主張する。

ある去ることに基づいて　去者と呼ばれるとき
その去ることを　去者は去らない（第二二偈ab）

ということが真実であっても、それ［すなわち、実体としての去者］は、それ［すなわち、運動としての去ること］より別体であるから、われわれは以前に［中観論者により第二二偈ｃｄにおいて］（A286・2・8）述べられた非難によって論破されないのである。

（P167・5・3　A286・3・1）われわれは［次のように］論証式を立てる。

（主　張）「実体」の認識と「運動」の認識とは別体である。

（理由句）［両者の］対象が異なっているから。

（同類例）「牛」の認識と「ガヴァヤ牛」(1)の認識とが別体であるように。

（A286・3・8）（異類例）別体でないものに対しては［その認識の］対象は異なっていないから。例えば、「牛」の認識より別体ではないもののように。

＜6・6・2＞　清弁による批判

以上のヴァイシェーシカ学派の主張に対し清弁は、去者と去ることとの両者が別体であることはあり得ないし、それに関してはすでに論証が済んでいる、と述べる。

（P167・5・4　A286・4・2）それに対しては［龍樹が偈に答えている。すなわち、第二二偈ａｂにおいて］

（W91・1）
ある去ることに基づいて　去者と呼ばれるとき
その去ることを　去者は去らない（第二二偈ａｂ）

（N78a・1）理に合わないから、と述べられている。それと同様にして、

（P167・5・5）
ある去ることに基づいて　去者と呼ばれるとき
その去ることを　それより別の去者は　去らない（第二三偈ａｂ）

清弁はこの偈の内容に対する理由として次の四つを挙げる。

〈6・6・2・1〉　偈の内容に対する理由（その1）

P167・5・5 A286・5・5 ――それ〔すなわち、去者〕より〔去ることが〕別体であることは否定されているから。

P167・5・5 A286・5・7 観誓によれば、この「否定」は〈5・4・2・1〉に述べられている二つの推論式によってなされたのである（cf. A286・5・1―3）。

〈6・6・2・2〉　偈の内容に対する理由（その2）

P167・5・5 A286・5・8 ――それ〔すなわち、去者より去ることが別体であること〕を明言する推論が存しないから。

〈6・6・2・3〉　偈の内容に対する理由（その3）

P167・5・6 A286・5・8 ――〔諸々の内、外の依り所のうち〕いずれかが他のどれとも別体であるとはあり得ない(2)と〔中観論者は〕認めるから。

〈6・6・2・4〉　偈の内容に対する理由（その4）

P167・5・6 A286・5・8 ――〔「自分自身より別の去ることを去者が去る」ことを示すための〕類例も成立しないから。

観誓はこの理由を次のように説明する。

A286・5・8 あなた方〔反対論者〕が、

（主　張）去者は自分自身より別の去ることを去る。

（理由句）去者であるから。

と主張する場合には、〔この推論式では〕すべての去者が場であるから、それより別の類例となるべき「基体」（*dharmin* 有法）が存在しないからである。

今、問題となっている推論式における所証法は、自分自身より別の去ることを去ることであり、それを有するものが類似場である。しかし、この類似場は、去ることの基体、すなわち、去者に他ならない。ところでこの推論式においては、すべての去者が場として考えられているが、類似場は場以外のものでなければならない。したがって、この推論式では類似場は存しない。類例は類似場の中から選ばれる。ゆえに、今、問題となっている推論式においては、類例は存しないのである。

〈6・7〉「自分自身より別の去ることを去者は去らない」と論証するための中観論者の推論式 ——第二三偈

P167・5・6 A287・1・1 ある去ることに基づいて「去者」と呼ばれるとき、その去ることを去者は去らない、という第二三偈ａｂの主張を、清弁は第二三偈ｃｄを援用して次のように推論式に表現する。

また、

　ある去ることに基づいて　去者と呼ばれるとき
　その去ることを　それより別の去者は　去らない（第二三偈ａｂ）

W91・10 というのは、〔推論式の〕主張を提示するのである。なぜかと言うならば、〔龍樹が偈に答えている。〕

P167・5・7 A287・1・3
　なぜならば　一人の去者に
　二つの去ることは　あり得ないから（第二三偈ｃｄ）

これによって、去者〔すなわち、場〕に存する特質〔すなわち、能証法〕が、「二つの去ること

を有しないこと」［すなわち、結合していないこと］であると示された。

P167・5・8 A287・1・6

ここで［われわれは次の］推論式を提示しよう。

（主　張）最高真理において、自分自身より別の去ることを、去者は去らない。

（理由句）二つの去ることと結合していないから。

（同類句）例えば、住者のように。

P167・5・8 A287・2・1

〈6・8〉　仏護の主張とそれに対する批判(1)――第二三偈

〈6・8・1〉　仏護の主張

他の者［仏護］が主張する。

なぜならば　一人の去者に

二つの去ることは　あり得ないから（第二三偈cd）

［と偈に言うのは、次のような意味である。］

一人の去者において、それに基づいて「去者」と呼ばれる去ることと、去者になってからのち去るという二つの去ることはあり得ないから、それ［すなわち去者］より別体の去ることをも、去者は去るのではない。

W92・1

以上の解釈は仏護註（*MMV*）の第二三偈註の中に見出されるものである。(2)　月称註『明らかな言葉』（*PP*）における第二三偈に対する解釈も基本的には仏護のそれと同じである。(3)

〈6・8・2〉　清弁による批判

以上の仏護の解釈に対して清弁は以下のように三つの問題点を指摘する。

P 168・1・2
A 287・2・3

ある者〔清弁〕が主張する。それは正しくない。〔仏護にあっては〕去ることとの原因が一つのみ存すると認められるから、それと結合するゆえに「去者は去る」ということが成立してしまうから。また、〔去者と去ることとの〕別体性は否定されていないから。また、

A 287・2・7

まず　去者が去るとは
どのようにしてあり得ようか（九ａｂ）

という場合と相違がないからである。

仏護批判の第三点として、第八偈の問題とこの第二三偈の問題との差異が意識されていない、と清弁は批判する。第八偈において問題となる項は、去ることと去者の二つのみであるが、第二三偈の場合においては、去ることと去者の他に、去られるところ（所去処）という第三の項が問題となっている。したがって、後者の場合には、去ることと去者との関係以外に、去ることと去られるところとの関係も考察されている。清弁によれば、仏護の第二三偈に対する註においては、去ることと去られるところとの関係が無視されているのである。

〈6・9〉　ヴァイシェーシカ学派による主張とそれに対する批判——第二三偈

〈6・9・1〉　ヴァイシェーシカ学派による主張

P 168・1・3
A 287・3・2
W 92・10

ヴァイシェーシカ学派の者が主張する。去ることは一つのみである。それは去者より別のものであって、〔去者は〕それと結合するゆえに、去る者に対して「去者」という表現を適用するのである。〔去者は〕去ることの原因であるから、それ〔すなわち、去ること〕をなせば「去る」と言わ

N79b・1 れる。例えば、灯火が「ものの見えること」の原因であるゆえに「照らす」と言われるように、

　なぜならば　一人の去者に
　二つの去ることは　あり得ないから（第二三偈cd）

と述べるのは正しくない。

〈6・9・2〉　清弁による批判

P168・1・5 A287・3・8 「中観論者が答える。」それは正しくない。「「動作と結合しているゆえに[A287・4・1]」という、われわれが」以前に述べた理由は、「「去者は去ることの原因である[A287・4・2]」と考えるあなた方反対論者自身によって」
A287・4・3 成立せしめられるからである。また、「中観論者によって」最高真理において去ることは否定されているから、また、無なるものから生ずることは否定されているから。また「あなた方の説は」以下の推論式によって論破されるからである。

P168・1・6 A287・4・6 （主　張）去者は去ることを有する「すなわち、それと結合する」原因ではない、と知るべきである。
A287・4・7 （理由句）「去者という」特定の認識と「「去者」という特定の」言葉(1)が生ずる原因であるから。
A287・5・1 （類例句）例えば、行為「という特定の認識と「行為」という特定の言葉」のように。
それ「すなわち、去ること」を有するものである去者は存在しないから。非去者も、非去者性の(2↓
W93・1 ↑2)ゆえに、住者のように、それ「すなわち、去ること」を有していないからである。

〈6・10〉　二章の結論——第二四—第二五偈

〈6・10・1〉　どのような去者もどのような所去処をも去らないと論証する推論式の提示

P 168・1・7 A 287・5・8 ここで〔(1→中観論者と反対論者が互いにそれぞれ相手の推論式に〕疑問を持ったり、〔それぞれ自分たちの推論式を〕提示したりすることはもっともなことであるが、すべての説は自分たちの論典の説に固執しているから、〔相手を批判する〕言葉が尽きることはない。←1)

それゆえに、このように正しい理によって観察するときには〔以下の偈に述べられる如くである。〕

P 168・5・8 A 288・2・3
実在する去者は(2)　三種の去ることを　去らない
非実在の去者も　三種の去ることを　去らない（第二四偈）

P 168・1・1 A 288・2・3
実在にして非実在の去者も　三種の去ることを　去らない（第二五偈ａｂ）

「実在する去者」とは、去ることと結合しており、去ることを有する去者のことである。「去ること」とは〔ここでは〕去られるところ（所去処）〔を意味する言葉〕であり、「三種」とは、已去処、未去処、および現去処を指すのである。(3)「非実在なる去者」とは、去ることと離れた去者である。「実在にして(4)非実在の去者」とは、去ることと結合しておりながら、去ることと離れてもいる去者のことである。

W 93・10 ここにおいて〔われわれの推論式は以下のようである。〕

P 168・2・3 A 288・2・7 （主　張）まず、実在する去者は、三種の所去処を去らない。

（理由句）動作と結合しているから。

（類例句）それ以外のもの〔すなわち、非実在の去者、あるいは、実在にして非実在の去者〕のように。

P168・2・4 A288・3・2

（主　張）非実在の去者も、三種の所去処を去らない。

（理由句）動作と離れているから。

（類例句）住者のように。

（主　張）実在にして非実在の去者も、三種の所去処を去らない。

N79a・1 W94・1

（理由句）〔実在の去者と非実在の去者という〕両者に関してすでに述べられた推論によって論破されるから。

P168・2・5

同様にして、〔三種の〕所去処を場とした〔推論式の〕場合においても、(5)〔去る、と主張する反対論者の〕理由と類例の適用はどうして正しいであろうか。

観誓によれば、所去処を場にしたときの推論式は次のようである。

A288・4・3

（主　張）まず已去処において、実在の去者と、非実在の去者と、実在にして非実在の去者の三者は去らない。

（理由句）去る動作がすでに終わっているから。

（類例句）それより外の〔未去処、現去処という〕道のように。

A288・4・4

（主　張）未去処においても、実在の去者と、非実在の去者と、実在にして非実在の去者の三者は去らない。

（理由句）いまだ去られていないから。

（類例句）例えば、それ〔すなわち、未去処〕より別の、去りたいと思っていない道のように。

A288・4・5

（主　張）現去処においても、実在の去者と、非実在の去者と、実在にして非実在の去者という三者

は去らない。

〔理由句〕已去処と未去処を離れて現去処は知られていないからである。

〔類例句〕例えば、虚空におけるように。

『無畏註』の作者、青目、および仏護は、「三種の所去処」の意味を清弁と同じようにとっているが、清弁の批判者である月称はここでの「三種の」を、清弁のように三種の去られるところ（所去処）とは考えずに、「実在の、非実在の、実在にして非実在の、という三種の去ること」という意味に考えている。[6] 月称は去られる場所を問題にすることなく、三種の去者と三種の去ることを組み合わせて「去者が去ることはない」と主張している。このように考える月称は、したがって第二五偈ａｂにおける「去ること」を清弁のように「去られるところ」と読みとることはせず「去る行為」と理解している。

〈6・10・2〉　去られるところと去ることと去者の非存在

A288・4・6

したがって、このように理[7]と教証によってあらゆる方法で考察するならば、去ること等〔すなわち、去者および所去処〕は、三種のあり方のいずれにおいてもあり得ないのである。

それゆえに　去ることも　去者も
去られるところも　存しない（第二五偈ｃｄ）

以上に述べられた努力の結果によって〔このように〕結論づけられた。師〔龍樹〕は他の行為と行為者〔の否定〕に関しても、これまでに述べた主張によって示したのである。

〈6・11〉　二章の目的の再確認

P168・2・8 A288・5・3 W94・10

さて、ここで〔この二〕章の目的は、去ることには自体が存しないことを述べることによって、来ることもなく去ることもない、という特性を具えた縁起を説くことである。

〈7〉 教証の引用

伝統的なやり方に従って、清弁は『中論』二章における論議の教証として、諸々の経典からの引用を提示する。

P168・3・1 A288・5・5

ゆえに以下の如く〔経典に〕説かれていることが成立した。すなわち、〔『無尽恵経』には〕A288・5・6「去ることなく来ることなきものは、聖なる人々の去ることである」とあり、(1)〔『八千頌般若経』法上菩薩品には〕「良家の息子よ。如来には来ることも去ることもない」とあり、(2)〔『勝思惟梵天所問経』には〕A289・2・5「ここではどのような去ることも来ることもない。すべてのものが虚空のようである」とある。(3) A289・2・4 同様に、〔『聖善勇猛所問般若波羅蜜多説』には〕「去る動作や来る動作が微塵も見られないものは、菩薩の「智恵の完成」(般若波羅蜜)である。そこでは来ることも去ることも見られない。極勇猛菩薩よ。色かたちあるもの(色)に来ることも見られず、去ることも見られない。感受(受)、想念(想)、諸々の行為およびその慣性(行)と認識(識)にも来ることも去ることも見られない。色かたちあるものと感受と想念と諸々の行為およびその慣性と認識に来ることと去ることの見られないのは「智恵の完成」である」(4)とある。

師清弁によって著わされた『中論』註『智恵のともしび』のうち、「去られたところと去られるところと去られつつあるところの考察」と名づけられた二章。

訳註

〈1・1〉

（1↓ ↑1） P162, 2, 6 ; D31, 4, 7 : *bstan par byed pa'am* ; A256, 5, 7 : *bstan par* <u>*bźed pa'i dbaṅ gi (s) rab tu byed pa gñis pa brtsam mo*</u> *źes bya ba daṅ.* Aでは下線の部分（……と望んだために、二章を著わした）がPD本文として扱われているが、これは観誓が意味を明確ならしめるために付け加えたものと考えられる。

（2） 八つの否定的限定詞と「縁起」との関係については本書第三章第一節参照。

（3） 〈1・1・2〉および〈1・1・3〉は漢訳されていない（cf.『灯論』p. 59c, l. 13 ff.）。

（4） P162, 2, 7 : *thob* ; A257, 3, 2 : *thos.* Aによれば「道理を聞いて」となる。

（5） 拙稿 "A Study of Buddhapālita's *Mūlamadhyamakavṛtti* (1),"『名古屋大学文学部研究論集』LXIII, 1974, p. 5, p. 16 参照。

（6） P162, 2, 8 : *ḥdra* ; A257, 4, 1 ; D32, 1, 2 : *ḥdri.* 今、後者による。

〈1・3〉

（1） 『灯論』では「ヴィシュヌミトラ」（*khyab'jug bśes gñen*, Skt., *viṣṇumitra*）の代わりに「耶若達多」（*yajñadatta*）とある（『灯論』p. 59c, l. 13）。

（2） P162, 3, 5 : *de ltar* ; A258, 5, 1 : *de lta bu.*

（3） この推論式においては異類例（異喩）が同類例（同喩）の前に出されている。これは一般の推論式における順序とは異なる。P162, 3, 5 : *mi byed pa ma yin pas* ; D32, 1, 5 は *mi* を欠く。今、Pによる。

（4↓ ↑4） P162, 3, 7 ; D32, 1,7 : *ji lta ba bźin ñid mthoṅ ba'i skye ba* ; A259, 1, 7 : *ji lta ba bźin de ñid mthoṅ ba'i dbaṅ du bya te / skye ba.* 今、前者による。

（5） しかし観誓は明確にこのように述べているわけではない。彼は本文の「慧眼によって諸々のもののありのままの真実を見た」とは、「認識の対象は無であるという理によって見るのであるから（中略）生ずること等は成立しない」（A259, 2, 1-3）という意味であると述べている。すなわち場（*pakṣa*）の存在が認められないと述べているのではなく、所証法（*sādhyadharma*）たる生ずることの存在が成立しないと述べているのである。

（6） P162, 3, 8 ; D32, 2, 1 : *spyi'i rnam pa* ; A259, 2, 6 : *spyi'i rnam pas.* 今、Aによる。

（7） P162, 4, 1 ; A259, 2, 6 : *rtog na* ; N65a, 3 : *rtag na.* 今、前者による。

(8) P162, 4, 1 : *rje su* ; P259, 3, 3 ; D32, 2, 1 : *de rje su.* 今、後者による。

(9) A259, 3, 3-4 : 「世俗の理由と結びつくものは最高真理と「相反するもの」(*mi mthun pa'i phyogs*) である世俗のみに随伴するゆえに。」

〈2・1〉

(1)「また」を註釈して観誓は「道というもの以外の〔ところにおいて起きる〕すべての去ることに関してもまた」(A259, 3, 8) と述べる。「道以外のところ」とは、例えば、木から果実が地面に向かって落ちる場合などを指すのであろう。観誓は現去処を「足を挙げまた置くというすがたを取る運動が存する、今去られつつある地面 (*sa phyogs*)」(A282, 2, 8 ; 4, 3 ; 4, 6) と説明し、また「今去ることにより踏んでいる道 (*lam*)」(A262, 5, 4) と説明している。

(2) 清弁はすぐ後に未去処を (*pakṣa*) とし、道であることを理由 (*hetu*) とする推論を示し、〈2・8〉では現去処を場とし同一の理由を有する推論を示しており、已去処を場とする推論を示していない。本文のこの箇所は已去処を場とする推論を示さないことの説明である。なお、『中観心論頌』においても已去処を場とする推論は示されていない（江島恵教『中観思想の展開』春秋社 1980, p. 464, (26)参照)。

(3)『灯論』(p. 50c, l. (27)) : (理由句)「去者に由るゆえに。已去者の如し。」ここでは「道」(Tib., *lam*) の代わりに「去者」と訳され、「已去処」の代わりに「已去者」と訳されている。さらに〈2・1〉末尾の「別の、去ろうとは考えられていない道におけるように」の部分も「譬如余欲去者」(p. 60a, l. 4) と訳されている。このように、『灯論』においては、「去るという動作を受ける場」と「去る動作を行う主体」との区別は明確ではない（江島恵教『中観思想の展開』春秋社 1980, p. 421, (77) 参照。)

(4) 註〈2・1〉(2) 参照。

〈2・2〉

(1) P162, 4, 6 ; D32, 2, 5 ; W87, 15 ; N69b, 1 : *'gro ba'i bya ba skyes bas* ; A260, 1, 7 : *'gro ba'i bya ba med pas.* 今、P、DおよびWによる。Aも「去る動作は〔今は〕ないが、後に生ずる」(A260, 3, 2) と述べており、P、DおよびWと意味は結局は同じとなる。

(2) cf. *Vaiśeṣikasūtra*, I, 1, 6.

(3) P162, 5, 1 ; W58, 2 : *yul* ; A260, 4, 4 ; D32, 2, 7 : *yul bźin no.* 今、後者に従う。

〈2・3〉

(1)『灯論』(p. 60a, l. 22) にも「経部師言」とある。

(2) P162, 5, 5 ; W58, 12 : *'byuṅ ba la gyur pa* ; A261, 2,

8 ; D32, 3, 3 : *'byuṅ ba las gyur pa.* 今、後者を取る。

（3） P162, 5, 5 ; D32, 3, 3 ; W58, 13 : *byuṅ ba las 'gro ba* ; A261, 3, 1 : *byuṅ ba la 'gro ba.* cf. W32, note 5. 今、Aによる。

（4） この経量部の考え方は、ここに述べられた限りでは、有部の運動の説明の仕方とよく似ている。舟橋一哉『業の研究』法藏館 1954, pp. 59-60 参照。佐伯旭雅編輯『冠導阿毘達磨倶舎論』vol. 30, 13 右。

〈2・4〉

（1） cf. *Sāṃkhyasūtra*, I, 120 ; *Bhagavadgītā*, XIV, 12.

〈2・5〉

（1） 『灯論』（p. 60b, l. 9）には「半去半未去」とあり、この表現は羅什訳『中論』（『大正蔵』vol. 30, p. 3c, ll. 11-12）において現去処（去時）を「半去半未去」と規定するときのものと同一である。

〈2・6〉

（1） *ceṣṭā*と*gati*に関して、観誓は「運動（*ceṣṭā*）と去ること（*gati*）とは同じ意味であり、去る動作のことである」（A262, 4, 3 ; 4, 6）と述べ、*ceṣṭā*と*gati*との意味上の区別をしない。cf. 窺基『中論疏』（『大正蔵』vol. 42, p. 55b-c）: 去麁而動細。去麁故可得将已未分之。動細故不得復就已未分之。

（2） ここから〈2・7・2〉の終わりに至るまでの『灯論』の部分は、*PD*本文と一致しない点が多い（p. 60b, l. 14 ff.）: 復次有人言。若有去処、彼可説有去。如是言説、音声有体。以作与依止、不相離故。已去未去者、不説遮去。此不相応。汝説去時不受。義既不成。已去未去、此亦不破。

〈2・8〉

（1→ ←1） P163, 2, 1 : *mig gi bsal* ; A263, 1, 4 : *dmigs kyi stsal* ; N66b, 3 : *mig gis bsal* ; D32, 4, 4 : *dmigs kyis bsal.* 今、Pによる。Aの意味はPのそれとほとんど同じである。この箇所は文字通りには「眼にとって明白であり不明でもある性質のもの」を意味する。

（2） 江島恵教『中観思想の展開』春秋社 1980, p. 422, (79) 参照。

（3） P163, 2, 3 : *gaṅ yod ce na* ; D32, 4, 6 ; W61, 1 : *gaṅ la yod ce na.* 今、後者に従う。

（4） 江島前掲書 p. 288, p. 422 参照。

〈2・9〉

（1） 「馬を繋ぐ紐」（*rta bciṅ ba*）は『灯論』では「馬櫪」と訳されている。

〈2・11〉

（1→ ←1） P163, 3, 3 ; W62, 5 : *'gro ba yod kyaṅ* ; D33, 5 ; A264, 2, 4 : *'gro ba la 'gro ba yod kyaṅ.* 今、後者に従う。

〈2・13〉

(1) この後、第五偈の直前までに『灯論』では以下の部分がある。『灯論』p. 60, ll. 17-20: 如偈曰　去和合去時去者唯分別　釈曰。第一義中、去和合等、皆不可得。但憶想分別故。若定如比、得何等過。この部分のチベット訳にあたるものは見出されない。

(2↓ ↑2) この部分に相当する漢訳は見られない (cf.『灯論』p. 60, l. 23)。

〈2・15〉

(1↓ ↑1) ≪ ≫内は A265, 2, 6: *'gro ba'i gźi med pas* により補う (cf. W63, note 4)。

〈3・1〉

(1) P163, 4, 7: de ba śarma すなわち Devaśarman,『灯論』(p. 61a, l. 12) では「提婆達多」Devadatta とある。

(2)『灯論』(p. 61a, l. 16) にはこの箇所に述べられる偈の後半は訳されていない。前半も「離去者無去」と一句で訳されている。この箇所よりすこしばかり後に第七偈は繰り返される (P163, 5, 2-3) が、この箇所の偈が『灯論』(p. 61a, l. 20; l. 23) においては四句によって訳されている。

(3) P163, 5, 2; D33, 3, 2; W64, 15: *dpyad zin to / de'i phyir / 'gro ba.* A265, 5, 1: *dpyad zin pas de'i phyir de ltar 'gro ba* には、「考察し終わっているゆえに、このように去ること」とある。

(4) A266, 1, 1: *der soṅ ba 'am. der* は *de* あるいは *de ni* とあるべきである。

(5) A266, 1, 1: *'gro ba* とあるが *'gro po* とあるべきである。デルゲ版 (235a, 7-b, 1) では「去者」の概念はない。

〈3・2〉

(1) P163, 5, 5; D33, 3, 3; W65, 3: *'gro ba yod pa.* 一方、A266, 1, 6: *'gro ba po yod da* には、「去者は存在する」云々とあるが、この推論式の結論の箇所でも「ゆえに去ることが存在する」(A266, 2, 1: *des na 'gro ba yod pa'i phir*) とある。主張の中の「去ること」をAに従って「去者」とした場合には、理由句に現われる最初の「それ」が指すものも去者となろう。しかし、それは不都合なので、この箇所の和訳はPに従った。

(2) これ以後、〈3・2〉の最後の推論式の直前まで『灯論』は訳していない (cf. p. 61b, l. 5-6)。

(3) P163, 5, 8: *rgyab kyis phyogs pa*; A266, 2, 6: *rgyab kyis phyogs la*; N68b, 2: *rgyab kyis phyogs par.* この三つの読みの意味はほとんど同じである。

(4↓ ↑4) この部分はP、D、Wになく、Aにより補う (A266, 2, 6-7: *der 'dzud par byed pa dag de la mṅon par źen pa spaṅs pa'i phyir ro*)。この部分は、しかしながら、

Aにおいて P本文であるかのように扱われているが、観誓がわかりやすくするために後出の P本文（164, 1, 4-5）を繰り返したものと考えられる。今、Aに従って理解を容易にするために補った。

（5）この偈は *Pāṇinīyaśikṣā* v. 52 に見られる。

mantro hīnaḥ svarato varṇato vā mithyāprayukto na tam artham āha /

sa vāgvajro yajamānaṃ hinasti yathendraśatruḥ svarato 'parādhāt //

パタンジャリの *Mahabhāṣya, Paspaśāhnika* にも上記の偈が引用されているが最初の *mantro hīnaḥ*（不完全な真言）が *duṣṭaḥ śabdaḥ*（過失のある言葉）となっている。Raghunatha Pandeya, *The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna*, vol. 1, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988, p. 49, l. 32 におけるチベット訳からの還梵では *mantraḥ śabdaḥ* とあるが、その根拠は示されていない。cf. P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. 2, part 1, second edition, 1974, p. 347 ; S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhaṣya, Paspaśāhnika, Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit*, No. 15, University of Poona, Pune, 1986, Text No. 24, p. 39 ; The *Vyākaraṇa = Mahābhaṣya of Patañjali*, ed. by F. Kielhorn, third edition, revised by K. V. Abhyankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1962, p. 2, ll. 11-12. *Mahābhāṣya* にこの偈と註（6）（7）の箇所が引用されていることに関しては江島恵教氏（東京大学教授）より御教示を得た。ここに記して謝意を表したい。

（6）cf. 辻直四郎『古代インドの説話——ブラーフマナ文献より——』春秋社 1978, pp. 59-61 ; 上村勝彦『インド神話』東京書籍 1981, pp. 101-102 ; *Jaiminiya-Brahmana of the Samaveda*, ed. by Raghu Vira and Lokesh Chandra, *Sarasvati-Vihara Series* vol. 31, Nagpur, 1954, pp. 226-227 ; *Śatapathabrāhmaṇam*, ed. by A. Weber, *Chowkhamba Sanskrit Series*, No. 96, 1964 (second edition), p. 58 ; *Kṛṣṇayajurvedīyataittirīyasaṃhitā*, vol. 4, *Ānanda Āśrama Sanskrit Series*, No. 42, 1946, vol. 4, p. 1190.

（7）*te 'asurā helayo helaya iti kurvantaḥ parābabhūvuḥ* (S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, 前掲書 Text No. 23, p. 37, 註〈3・1〉（5）参照）。

（8）*āhitagnir apaśabdaṃ prayujya prāyaścittāyāṃ sārasvatīm iṣṭim nirvapd iti* (S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, 1986, Text No. 40, p. 62).

（9）註〈3・2〉（4→ ←4）参照。

(10) cf. Lakshman Sarup, *The Nighaṇṭu and the Nirukta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1967.

(11) P164, 1, 7 : *khyad par can gyi* ; A268, 1, 5 ; N68a, 7 : *khyad par gyi.* 今、Pによる。

(12→ ←12) この箇所の意味は訳者に明白ではない。

(13) 動詞根√*gam* が反射態に活用したときの意味を観誓は次のように説明する。A268, 2, 7 :「√*gam* という語根の意味は「承認する」という意味にもなるから、「われわれ〔中観論者〕には去者〔の存在〕は〔承認され〕ない」とこのようにあなた〔反対論者〕は理解すべきである(A268, 2, 8 : *khyod kyi* は *khyod kyis* とあるべきである)。この観誓註の中の「去者〔の存在〕は〔承認され〕ない」(*'gro ba po med pa*) という表現は、"*gantā na gacchati*" という命題が「去者は知られない」つまり "*gantā na gamyate*" の意味に用いられていることを示唆するようではあるが、そのようなことはサンスクリットとして不可能であろう。いずれにせよ、この箇所の反射態の意味は明確ではない。

(14) P164, 2, 1 : *bsgrubs par bya ba* ; A268, 3, 2 ; N69a, 2 : *bsgrub par bya ba. bsgrub* とあるべきである。ゆえに、今、AおよびNによる。

(15) cf. 北川秀則『インド古典論理学の研究』鈴木学術財団 1965, p. 187.

〈3・3〉

(1) 『灯論』(p. 61b, l. 12 ff.) では *agantṛ* (Tib., *'gro ba po ma yin pa*) が「未去者」と訳されている。cf. 羽渓了諦訳・江島恵教校訂『国訳一切経・中観部二』大東出版社 1976, p. 66, Note 38.

(2) P164, 2, 3 : *gaṅ gi* ; A268, 5, 2 ; D33, 4, 6 ; W67, 10 : *gaṅ gi tshe.* 今、後者による。

(3→ ←3) 『灯論』(p. 61b, l. 15) はこの部分の訳を欠く。

(4) P164, 2, 5 ; D34, 1, 1 ; W67, 20 : *źes bya ba'i dbaṅ du* ; A269, 1, 2 : *źes dam bcas pa de'i dbaṅ du.* 今、Aによる。意味はほとんど異ならない。

(5) cf. 江島恵教『中観思想の展開』春秋社 1980, p. 422 (『中観心論頌』第Ⅲ章 v. 80)。

(6) 『灯論』(p. 61b, l. 17) には「自部諸師及食糖外道」とある。後者はヴァイシェーシカ学派の祖 Kaṇāda およびヴァイシェーシカ学派を指す。

(7) cf. 江島前掲書 p. 438(『中観心論頌』第Ⅲ章 v. 187)。

〈3・4〉

(1) ここにいう「生命」と「身体」はそれぞれジャイナ教で主張される二つの根本原理 (*tattva*) である「命我」(*jīva*) と「非命我」(*ajīva*) に相応すると思われる。『全哲学綱要』*Sarvadarśanasaṃgraha* には「命我と非命

我と呼ばれる二つの原理がある。このうち、知（*bodha*）から成るものが命我であり、知ならざるもの（*abodha*）より成るものが非命我である」とある（V. Abhyankar (*ed.*), *Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhava*, Bhandarkar Institute, Poona, 1951, p. 67, l. 1-2 : *jīvājīvākhye dve sattve staḥ tatra bodhātmako jīvaḥ abodhātmakas tv ajīvaḥ*)。この後、『全哲学綱要』は空衣派の僧パドマナンディン（五—六世紀）のこの二原理に関する説を引用している。cf. 宇野惇「ジャイナ教綱要」『世界の名著1・バラモン教典』中央公論社 1969, p. 403; E. B. Cowell & A. E. Gough, *Sarva-darśana-saṃgraha*, *Chowknamba Sanskrit Series*, vol. X, Varanasi, 1961, p. 49.

（2） A269, 5, 6 : *rnam grańs de. de* は *des* とあるべきである。cf. A269, 5, 7.

（3） P164, 3, 5; D34, 1, 6; A270, 2, 5; W69, 1 : *tshul gyi*; A270, 2, 4 : *tshul gyis*. 今、前者による。

（4→ ←4） A270, 2, 5; D34, 1, 6 : *tham lag dag gis dgag pa mi mthun pa'i skyon du 'gyur bas* により補う。P、Wにはなし。

（5） この推論は三八一頁において述べられた推論と同様である。

（6） 人間の努力の直接的所産たることを理由として x の無常性を証明するのは、ディグナーガの九句因の第八に相応する（北川秀則『インド古典論理学の研究』鈴木学術財団 1965, p. 117）。

（7） Tib., *sgrub par bya ba chos.* この場合の "*sgrub par bya ba*"（Skt. *sādhya*）は所証法（*sādhyadharma*）の意味ではなく、場（*pakṣa*）の意味に用いられている。したがって、"*sgrub par bya ba chos*" の意味は "*phyogs chos*"（*pakṣadharma*）のそれと同一である。

（8） P164, 2, 1〈3・2・3〉参照。

〈3・5〉

（1） 「戦いにおいて敗走し降伏した者」が去者に、「勇者である」が「去る」に譬えられている。ところで中観論者にとっては「去者が去る」という場合の「去者」とは、去る動作を離れているいわば「実質に欠けた」去者のことである。したがって、あたかも戦いにおいて敗走し降伏した者、つまり、勇者の資格に欠けている者を「勇者」とは呼べないように去者たるに必要な資格を具えていない、つまり去る動作と結合していない去者に、去ることはあり得ないのである。

（2→ ←2） Pはこれを欠くが、A271, 4, 8; D34, 2, 6 : *'gro ba med na 'gro ba po* により補う。cf. W70, 13.

〈3・6〉

（1） P164, 5, 2; W71, 3 はこれを欠くが、A271, 5, 8; D34, 3, 1 : *'gro ba po 'gro'o* により補う。

(2↓ ↑2) この箇所の訳文として『灯論』(p. 61, ll. 7-9) には「偈曰。去者去既空。何有去者去。釈曰。若謂去成去者、与彼去合。是義不然」とある。

(3↓ ↑3) P164, 5, 4-5; D34, 3, 3 にはこれがあるが、Aは欠く。

(4) P164, 5, 5; W71, 10: *'gro ba cig pu* (一つしかない去ること); D34, 3, 3: *'gro ba gcig pu*; A272, 1, 7: *'gro ba'i bya ba gcig pu*. 今、Aによる。どの読みも意味はほとんど同じである。

(5↓ ↑5) P164, 5, 5; D34, 3, 3; W71, 10 はこれを欠くが、A272, 1, 7: *ñe bar sbyar cin der* により補う。

(6) cf. *MMV*, *TTP*, vol. 95, 79, 1, 1: *PP*, プサン本、p. 99, l. 1.

(7) 本書第四章〈2・13〉参照。

〈3・7〉

(1) P164, 5, 5; W71, 12: *don dam pa'i*; A272, 1, 8; D34, 3, 3: *don dam pa pa'i*. 今、後者による。

(2↓ ↑2) 『灯論』(p. 62a, l. 16) には「釈曰。以是義故、別有過失。謂堕二去者」とあるのみである。

(3↓ ↑3) 『灯論』(p. 62a, ll. 16-18) には「此復云何。偈曰。離去者有去、是義則不然」とあるのみである。

〈4・1〉

(1) P165, 1, 7: *bgom pa pa*; D34, 5, 3; A273, 1, 7: *bgom pa*. 今、後者による。

(2) P165, 1, 7; D34, 4, 3: *'grub pas*; A273, 1, 8: *bsgrub pas*. 今、Pによる。Aによれば、「成立させるならば」と読むことができる。

(3) P165, 1, 7; D34, 4, 4: *de da smros śig*; A273, 2, 1: *daṅ smros śig*. 今、Pによる。

(4↓ ↑4) 『灯論』(p. 62b, ll.9-10): (理由句および同類例)「去者であるゆえに。譬えるならば去者が去り終わっているように」(以去者故。譬如去者去已)。ここでは「道」(Tib., *lam*) の代わりに「去者」と訳されており、「未去処という道」(Tib., *ma soṅ ba'i lam*) の代わりに「去者が去り終わった状態」が挙げられている。したがって、漢訳に述べられた推論式はチベット訳に見られるものと異なる(本書第四章註〈2・1〉(3)参照)。

(5↓ ↑5) 『灯論』(p. 62b, ll. 10-11): (理由句および同類例)「未去であるゆえに。譬えるならば、去りたいと思う者がいまだ去らないように」(以未去故。譬如欲去者)。註(4↓ ↑4)の場合には、漢訳はチベット訳よりかなり異なっていたが、この場合は両者はほぼ一致する。

(6) この推論式は、その中に見られる「去ることの始め」という表現を「去ること」という表現に置き換えるならば、第一偈bに対する註の中で清弁が示した推論式

〈2・1〉と同一となる。

(7) P165, 2, 1 : *de bshin du*; D34, 4, 5 ; A273, 2, 6 : *bshin du.* 今、Pによる。

(8) 『灯論』(p. 62b, l. 11) : (理由句)「去者であるゆえに」(以去者故)。

(9) 「不共〔不定〕である」という箇所は漢訳にはない(cf.『灯論』p. 62c, l. 13)。

〈4・2〉

(1) P165, 2, 3 : *'gro ba po*; D34, 4, 6 ; A273, 3, 5 : *'gro ba.* 今、後者による。

(2) P165, 2, 3 : *śes par bya ste*; A275, 3, 5 (本文引用) : *yod par bya ste*; D34, 4, 6 ; A273, 3, 6 : *yod par śes par bya ste* (註釈)。今、最後の読みによる。

(3) P165, 2, 3 : *khyab par can* ; A273, 3, 8 ; N71b, 2 : *khyad par can.* 今、AおよびNによる。

〈4・3〉

(1→ ←1) P165, 3, 2 : *de 'thad do*; D35, 1, 4 : *mi 'thad*; A274, 2, 1 : *mi mthad do.* 今、後者による。

〈4・4〉

(1→ ←1) この部分は漢訳されていない(cf.『灯論』p. 62c, ll. 3-4)。

(2) サンスクリットでは *eva* は第一四偈第四句 : *gamanasyaiva sarvathā* のうち、*gamanasya* の直後に置かれており、*gamana* を修飾するかのようにも思われる。しかし、清弁は、*eva* は *gamana* ではなく、第三句の *adṛṣyamāne* にかかると解釈する。『智恵のともしび』チベット訳ではこの清弁の解釈に従うかのように、第三句 : *snaṅ ba med pa ñid yin na* において *adṛṣyamāne* の訳語の直後に *eva* の訳である *ñid* が見られる。もっともこのことは清弁註のみではなく、『無畏註』、仏護註、『明らかな言葉』のチベット訳においても同様である。

(3) この譬えは『マハーバーラタ』(VII, Droṇaparvan, 154, 1-63, 特に 54, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1957) に見られるエピソードに基づいている。スールヤ Sūrya の子カルナ Karṇa はインドラ神より決して的をはずさない槍 (*śakti*) を授けられた。カルナはその槍を敵方のビーマ Bhīma の子ガトートカチャに投げつけた。その槍は逃げるガトートカチャをどこまでも追いかけて殺したと言う (cf. A274, 3, 7-4, 5)。ガトートカチャ Ghaṭa-utkaca, Tib., Bum skra 'greṅ ba は観誓註 (A) では「体の形が瓶に似ていて頭髪の豎立している者」(A274, 3, 8-4, 1 : *lus gzugs bum pa'i dbyibs 'dra la skra gyen du 'greṅ ba*) と述べられ、漢訳では「竭株嘔羯遮阿修羅王」(『灯論』p. 62c, l .8) と記されている。なお、漢訳ではこの槍が「那羅延の殨」(『灯論』p. 62c, l. 8) と理解されている。cf. S. Sörensen, *An Index to the*

Names in the Mahābhārata with Short Explanations and a Concordance to the Bombay and Calcutta Editions and P.C. Roy's Translation, Motilal Banarsidass, Delhi, 1963 (rpt.), pp. 306-307.

〈4・5〉

（1） 住することを去者に属するものと非去者に属するものとに配分することは青目註（『大正蔵』vol. 30, p. 4c, l. 9）および仏護註（*MMV*, *TTP*, vol. 95, p. 79, f. 4, ll.4-5）にも見られる。

（2→ ←2） この部分は漢訳されていない（cf.『灯論』p. 62c, ll. 16-17）。

（3） P165, 4, 2 ; D35, 2, 2 : *phyogs gyi chos mṅon no* ; A274, 5, 6 : *phyogs gyi chos su mṅon no.* 今、後者による。

〈4・6〉

（1） 仏護もまた同様の註を施している（cf. *MMV*, *TTP*, vol. 95, p. 79, f. 4, l. 8）。

（2） P165, 4, 6 ; D35, 2, 5 ; A275, 2, 7 : *sdod pa po* ; A275, 2, 6 : *sdod pa.* 今、前者による。

（3） P165, 4, 8 ; D35, 2, 6 : *yod par* ; A275, 3, 4 : *yod pas.* 今、前者による。

〈4・7〉

（1→ ←1） この部分は、Pには欠けているが、D35, 2, 7 および A275, 3, 8 に存する。

（2） P165, 5, 1 ; D35, 3, 1 ; A275, 4, 3 : *soṅ ba* ; A275, 4, 2 : *soṅ ba po.* 今、前者による。

〈4・8〉

（1） 清弁の第一七偈 c d に関する理解は仏護のそれと基体的には同じである（cf. *MMV*, *TTP*, vol. 95, p. 80, f. 1, ll. 1-8）。

（2） P165, 5, 8 ; D35, 3, 5 : *maṅs kyis dogs* ; A276, 2, 3 : *maṅs kyi dogs.* 今、前者による。

（3）『灯論』（p. 63b, ll. 3-4）:（主張）「彼の住者は住しない」（彼住者不住）。

（4） P166, 1, 2 ; D35, 4, 6 ; A276, 3, 2 : *ma ñams pa* ; A276, 2, 7 : *ñams pa.* 今、前者による。

（5→ ←5） 「住者にして非住者であるもの」とは、〔1″〕における「そ〔の両者〕より他の者」（P165, 5, 7）を指している。

（6） P165, 1, 3 ; D35, 3, 7 : *ma 'grub pa'i phyir* ; A276, 3, 7 : *ma grub pa ñid.* 今、前者による。

（7） P165, 1, 3 ; D35, 3, 7 : *thar pa med do* ; A276, 3, 7 : *thal ba med do* ; A276, 3, 8 : *thar ba med do.* 今、PとDによる。

〈5・1〉

（1→ ←1） P166, 1, 3 ; W79, 4 : *tse tra 'gro po me tra 'gro po źes* ; D35, 4, 1 : *tsai tra 'gro'o gro'o źes* ; A276, 4,

1: *tsai tra 'gro'o źes.* 翻訳はAによる。Aには「チェートラ（チャイトラ）は去者である、メートラ（マイトラ）は去者である、という」とあり、Dには「チャイトラは去る、去る、という」とある。『灯論』(p. 63b, l. 11) では「彼提婆達多去。或耶若達多去」（かのデーヴァダッタが去る。あるいはヤジュニャダッタが去る）とある。

（2） P166, 1, 4; D35, 4, 1; W79, 6: *grags bźin du*; A276, 4, 2: *grags ba bźin du.* この両者の読みに意味の相違はない。

（3） P166, 1, 4; D35, 4, 1; W79, 6; A276, 4, 2: *zla ba ma yin pa*（本文引用）; A277, 2, 1: *zla ba ma yin par*（註釈）. 今、前者による。

（4↓ ↑4） P166, 1, 6; D35, 4, 3; W79, 12: *'gro ba po daṅ 'gro ba'i*; A276, 5, 1: *'gro ba'i.* 今、前者による。

（5）「日常言語活動とその対象世界」(*vyavahāra*, Tib., *tha sñad*): *tha sñad* あるいは *vyavahāra* は一般には言語あるいは言語活動を意味するのであるが、ここでは言語あるいは言語活動の対象世界——すなわち、それらの言語によって指し示されるもの——をも意味すると思われる。なぜならば、ここでは「去者」あるいは「去ること」という言葉、すなわち、名辞のみが意味されているのではなくて、それらの名辞によって指し示されるものも意味されていると考えられる。『灯論』(p. 63b, l. 17) ではこの *vyavahāra* は「世諦」と訳されている。

〈5・2〉

（1） P166, 2, 1; W80, 2: *ji ltar źe na*; D35, 4, 5; A277, 2, 3: *ji lta źe na.* 意味の相違はない。

（2） P166, 2, 1: *btag par bya ste*; D35, 4, 5; W80, 2; A277, 2, 3: *brtag par bya ste.* 今、後者による。

〈5・3〉

（1↓ ↑1） この部分の訳として『灯論』(p. 63b, l. 1) には「釈曰。如是語義、顛倒過咎」（註釈して言う。このような語義には顛倒という誤りがある）とあるのみである。

（2↓ ↑2） P166, 2, 4; D35, 4, 7: *dbaṅ gis sbyor ba'i tshig ni*; W80, 13; A277, 3, 8: *dbaṅ gi sbyor ba'i tshig.* 今、前者による。

（3↓ ↑3）『灯論』(p. 63c, ll. 5-6) では「能斫所斫」（切るものと切られるもの）とある。

（4↓ ↑4）『灯論』(p. 63c, ll. 6-7) には「此二顕現、亦不得異。何以故。以去去者、更互倶空故。譬如余物」（この二つは顕現はするが、別体であるわけではない。なぜならば、去ることと去者とは互いに倶に空であるから。例えば、他のもののように）とある。チベット語訳から判断する限り、ここの場合には「～がない」という意味の "*śūnya*" (Tib., *stoṅ pa*) が用いられているのであ

って、「空性」(*śūnyatā*) の意味の「空」が問題になっているのではない。

(5) P166, 2, 6 ; D36, 1, 1 ; W80, 17 : *rnam par brtags na* ; A277, 4, 7 : *rnam par brtags nas.* 今、前者による。後者によれば、「考察して」となり、意味の相違はほとんどない。

(6↓ ↑6) P166, 2, 6 ; W80, 17-18 : *nus pa stoṅ pa ñid kyi mtshan ñid kyi* ; D36, 1, 1 : *nus pas stoṅ pa ñid kyi mtshan ñid kyi* ; A277, 4, 8 : *nus pa stoṅ pa ñid kyi mtshan ñid kyis.* 今、前者による。

(7↓ ↑7) 註(4↓ ↑4)の場合と同様に、『灯論』(p. 63c, l. 8) には「空無異相、体不可得」(空には異相がなく、体は不可得である」と述べられており、「能力がない」という場合の「~がない」(*śūnya*) が空性の意味に理解されている。

(8) P166, 2, 7 ; D36, 1, 2 ; W81, 1 : *de ni* ; A277, 5, 6 : *de'i.* 今、前者による。

(9) 『灯論』(p. 63c, l. 10) では「所覚」と訳されている。

(10) 『灯論』(p. 63c, l. 10) では「能覚」と訳されている。

(11↓ ↑11) 『灯論』(p. 63c, l. 14) ではこの部分は「彼立一者」(彼は一と立つと〔言うならば〕) と訳されている。

(12) A278, 2, 4 ; *AD*131, 3, 4 : *yod pa'i phyir raṅ gi.* AとAD共に「切断者の」という部分を欠くが、補うことのできることは内容よりして明白である。

(13) A278, 2, 5 : *raṅ gi bdag ñid las bźan pa pa ñid las gźan pa ma yin no. AD* (131, 3, 4) は *bźan pa ñid las* を欠く。今、*AD*による。

(14↓ ↑14) この部分は『灯論』には訳されていない (cf.『灯論』(p. 63c, l. 16))。漢訳者は「相矛盾する結果を確立させる不定な理由」(*viruddhāvyabhicārin*, 相違決定) に関する箇所を削除している。

(15) P166, 3, 3 ; D36, 1, 5 ; W81, 13 : *mi 'chel* ; A278, 3, 2 : *mi 'tshel.* 今、前者による。

(16↓ ↑16) P166, 3, 3 ; W81, 13 : *don dam par ni bsgrub pa ston par* ; D36, 1, 5 : *don dam par ni sgrub pa ston par* ; A278, 3, 2 : *don dam par mi sgrub par mi ston par* (本文引用) ; A278, 3, 5 : *mi sgrub par ston par 'dod pa'i phyir* (註釈). 今、A (註釈) による。

(17) 本書四三一頁参照。

〈5・4〉

(1) P166, 3, 5 ; D36, 1, 6 ; W82, 1 : *phyogs la brtan pa* ; A278, 4, 4 : *phyogs la rtan pa.* 今、前者による。

(2) 『灯論』(p. 63c, l. 20) 参照。

(3) 『灯論』(p. 63c, l. 23) には「欲令去及去者、決定有異」(去ることと去者とは必ず異なっていることを願う)

とある。

(4) P166, 3, 6 ; D36, 1, 7 ; W82, 2-3 : *tshogs daṅ rgyu rkyen* ; A278, 4, 6 : *tshogs rgyu rkyen.* 今、後者による。

(5) P166, 3, 6 ; W82, 3 : *tha dad pa bya ba'i* ; D36, 1, 7 : *tha dad du bya ba'i* ; A278, 4, 6 : *the dad pa / bya ba.* 今、Pによる。

(6) P166, 3, 7 ; D36, 2, 1 ; W82, 7 : *rnam brtag na* ; A279, 1, 1 : *rnam brtags nas.* 今、前者による。

(7) P166, 3, 7-8 ; W82, 8 : *rtog pa byed pa ni* ; D36, 2, 1 : *rtog pa byed na ni* ; A279, 1, 1 : *rtog par byed pa ni.* 今、Pによる。

(8→ ←8) P166, 3, 8 ; D36, 2, 1 ; W82, 8 : *'ga' yaṅ bzlog par bya ba ma yin te* ; A279, 1, 1 : *'gal yaṅ bzlog par byed pa ma yin te.* 今、前者による。

(9) P166, 3, 8 ; D36, 2, 1 : *ci ltar* ; W82, 9 ; A279, 1, 4 : *ji ltar.* 意味に相違はない。

(10→ ←10) P166, 4, 1 ; D36, 2, 2 ; W82,12 : *rten daṅ brtan pa* ; A279, 1, 7 : *rten daṅ rten pa.* 今、前者による。

(11) A279, 2, 1 : *'gro ba* ; *AD*132, 3, 3 : *'gro ba po.* 今、後者による。

(12) A279, 2, 1 : *rten daṅ rtan pa'i* ; *AD*132, 3, 3 : *rten daṅ brtan pa'i.* 今、後者による。

(13→ ←13) この箇所に対しては『灯論』(p. 64a, l. 2)「以能依所依相観有故、方便説者」(能依と所依と相観じて存するゆえに、方便として〔以下に〕説く)とあるのみである。「能依」は能証法、「所依」は所証法を意味する。

(14) cf. A260, 1, 2.

(15) P166, 4, 4 ; D36, 2, 4 ; W83, 3 : *'gro ba raṅ gi* ; A279, 4, 2 : *'gro ba'i raṅ gi.* 今、Aによる。

(16) P166, 4, 5 ; D36, 2, 5 ; W83, 7 : *phyogs las ldog pa* ; A279, 5, 3 : *phyogs la ldog pa.* 今、前者による。「非類似場よりの排除」(異品遍無性)は『灯論』(p. 64a, ll. 6-7)では「異部廻転」と訳されている。

(17) <3・3・1>参照。

(18) P166, 4, 6 ; D36, 2, 5 ; W83, 8 : *brten par bcas pa'i 'brel pa* ; A279, 5, 6 : *rten par 'brel pa.* 今、前者による。

(19) 「場」は『灯論』(p. 64a, l. 10)では「所験」と訳されている。

(20) P166, 4, 6 ; W83, 9-10 : *phyogs kyi phyogs cig* ; D36, 2, 5 ; A279, 5, 8-280, 1, 1 : *phyogs kyi phyogs gcig* (註釈) ; A279, 5, 6 : *phyogs kyi chos gcig* (本文引用). 今、Dによる。

(21) P166, 4, 8 ; W83, 14 : *de la yaṅ* ; D36, 2, 6 ; A280, 1, 7 : *de dag la yaṅ.* 今、後者による。

（22） P166, 4, 8 ; D36, 2, 7 ; W83, 15 : *gdon mi za bar yod pas* ; A280, 1, 7 : *gdon mi za bar.* 今、前者による。

（23） 拙稿 "A Sixth-Century Manual of Indian Logic (A Translation of the Nyāyapraveśa)," *Journal of Indian Philosophy*, vol. 1, p. 119 参照。

（24） P166, 5, 1 ; D36, 2, 7 ; W83, 17 : *bstan pa ñid kyis* ; A280, 2, 6 : *bstan pa ñid kyi.* 今、前者による。

（25） P165, 5, 1 ; D36, 3, 1 : *ma ṅes pa ñid ma yin* ; W83, 18 ; A280, 2, 6 : *ma ṅes pa ñid kyaṅ ma yin.* 今、後者による。

（26→ ←26） この部分は『灯論』(p. 64a, ll. 14-15) では「能依所依、相応和合者、非無漏恵、所観境界」（能依と所依の相応和合することは、無漏の智恵が観ずることのできる領域ではない）と訳されている。この箇所のチベット訳と漢訳とはかなり異なっている。

（27） 例えば、〈1・3・2・1〉参照。

（28→ ←28） この部分は『灯論』に訳されていない (cf.『灯論』(p. 64a, l. 19))。

（29） P166, 5, 4 ; D36, 3, 2 ; W84, 5 : *'gro ba po'i raṅ* ; A280, 4, 4 : *'gro ba po raṅ.*

（30） ヴァイシェーシカ学派によれば、語 (*śabda*) は空間という実体に存する属性である。ここでは語と去ることとの関係が扱われているが、ヴァイシェーシカ哲学では語と去ることとが結びついたり、つかなかったりするということは問題にならない。去ることが去者あるいはその基体に存するか否かが問題となるのである。したがって、ここで清弁が引用するヴァイシェーシカ学派の説は、ヴァイシェーシカ学派の説を正確には伝えていないように思われる。

（31） 『灯論』(p. 64a, l. 25) では「大有」と訳される。

（32） P166, 5, 7 ; A281, 1, 2 : W84, 13 : *sgra bźin no* ; D36, 3, 4 : *sgra ji bźin no.* 今、前者による。

（33） P166, 5, 7 ; D36, 3, 4 ; W84, 14 ; A281, 3, 5 (註釈) : *yin par* ; A281, 3, 4 (本文) : *yin pas.* 今、前者による。

（34） P166, 5, 7 ; A281, 3, 4 ; W84, 14 : *rjes su dpag na* ; D36, 3, 4 : *rjes su dpog na.* 今、前者による。

（35） P166, 5, 7 ; D36, 3, 4 ; W84, 14 : *brten par* ; A281, 3, 4 : *rten par.* 今、前者による。

（36） P166, 5, 7 : *'brel bas* ; D36, 3, 5 ; W84, 15 ; A281, 3, 4 : *'brel pa med pas.* 今、後者により補う。

（37） P166, 5, 7 ; W84, 15 : *bsal ba'i* ; D36, 3, 5 ; A281, 3, 4 : *bsal ba'i phyir.* 今、後者による。

（38） P166, 5, 8 ; D36, 3, 5 ; A281, 4, 5 (註釈) ; W84, 16 : *mi mthun pa raṅ* ; A281, 4, 2 (本文) : *mi mthun pa'i raṅ.* 今、前者による。

（39） 「不定」は『灯論』(p. 64b, l. 1) では「非一向」と訳

されている。

（40） 北川秀則『インド古典論理学の研究』鈴木学術財団 1965, pp. 143-144 参照。

（41） P167, 1, 2 ; W85, 2 : *blo yi phyogs* ; D36, 3, 6 ; A281, 5, 6 : *blo'i phyog.* 両者に意味の相違はない。

（42） P167, 1, 2 : *dpe yi skyon* ; D36, 3, 6 ; A281, 5, 7 ; W85, 3 : *dpe'i skyon.* 両者に意味の相違はない。

（43） P167, 1, 3 ; D36, 3, 7 ; W85, 5 : *bsal ba'i phyir* ; A282, 1, 4 : *bstsal ba'i phyir.* 今、前者による。

（44） P167, 1, 3 ; D36, 3, 7 ; W85, 6 : *gñi ga* ; A282, 2, 1 : *gñis ka.* 両者に意味の相違はない。

（45） P167, 1, 3 ; W85, 7 : *skye ba med pas* ; D36, 3, 7-4, 1 ; A282, 2, 1 : *skye ba med pa.* 今、後者による。

（46） P167, 1, 5 ; D36, 4, 1 ; A282, 2, 7（註釈）; W85, 11 :*ñe bar brtags* ; A282, 2, 6 : *ñe bar btags.* 今、後者による。前者は「観察された」を意味する。

（47） P167, 1, 5 ; D36, 4, 1-2 ; W85, 12 : *gźan źig* ; A282, 2, 8 : *'ga' źig.* 今、前者によって「他の者」と訳したが、後者によるならば「ある者」と訳すことができる。

（48） P167, 1, 6 ; D36, 4, 2 ; W85, 13 : *dpe med par* ; A282, 2, 8 : *dpe med pa.* 今、前者による。

（49） P167, 1, 5 ; D36, 4, 2 ; W85, 13 : *de yaṅ* ; A282, 3, 5 : *de ni.* 今、前者による。

（50） P167, 1, 6 ; D36, 4, 2 ; A282, 3, 7（註釈）; W85, 14 : *gro ba po'i raṅ* ; A282, 3, 5（本文）: *'gro ba po raṅ.* 今、前者による。後者も前者と同じ意味に理解することができる。

（51） P167, 1, 6 ; W84, 14 : *ṅo bo ñid kyi stoṅ par* ; D36, 4, 2 ; A282, 3, 8（註釈）: *ṅo bo ñid kyis stoṅ bar* ; A282, 3, 5（本文）: *ṅo bo ñid kyis stoṅ par.* 今、第二の読みによる。

（52） P167, 1, 6 ; D36, 4, 2 ; W85, 15 : *grub pa ñid kyis* ; A282, 3, 5 : *grub pa ñid.* 今、前者による。

（53） P167, 1, 6 ; A282, 3, 8 ; W85, 16 : *gzegs zin pa dag* ; D36, 4, 3 : *gzegs zin dag.* 両者に意味の相違はない。

〈5・5〉

（1） P167, 1, 7 ; W86, 1 : *dam bca' bar byed pa* ; D36, 4, 3 ; A282, 4, 4 : *dam 'cha' bar byed pa.* 今、前者による。

（2） P167, 2, 1 ; W86, 7 : *de ñid* ; D36, 4, 5 ; A282, 5, 5 : *de gñis.* 今、後者による。P167, 2, 4 にはこの第二偈 cdが繰り返されているが、そこでは *de gñis* とある。

（3） P167, 2, 4 ; W86, 15 : *tha sñad du* ; D36, 4, 6 ; A283, 1, 7 : *tha sñad du ni.* 両者に意味の相違はない。

（4） P167, 2, 4 ; D36, 4, 7 ; W86, 16 : *'dod pas* ; A283, 1, 7 : *'dod pa.* 今、前者による。

〈6・1〉

（1） 『灯論』（p. 64c, l. 1）には「かの余物のように」（如

彼余物）とある。

（2）『灯論』(p. 64c, l.1）には「住者」とある。

（3→　←3）　P167, 2, 7 ; W87, 5 : *ci don gaṅ yin bya ba* ; D37, 1, 2 : *sbyi'i don gaṅ yin bya ba* ; A283, 3, 3 : *sbyi'i don gaṅ yin / ci bya ba.* 今、Pによる。

（4）　P167, 2, 7 ; D37, 1, 2 ; W87, 5-6 : *gźan mi byed dam* ; A283, 3, 4 : *gźan thams cad mi byed pa yin nam.* 今、前者による。後者に従えば、「他のすべての動作」と訳すことができる。

（5）『灯論』(p. 64c, l. 17）には「この人が村等に往くという去ることが見られるゆえに」（如是有是人往村等去故）とある。仏護註（*MMV, TTP*, vol. 95, p. 80, f. 4, l. 6 ; M. Walleser, *Mūlamadhyamakavṛtti*, 1913, p. 51, l. 15）には、「あるものがあるところを、例えば、村や町［に行く（去る）ときの去者と村・町と］のように、［去者と去られるところとは］別体であるから」と述べられている。月称註（*PP*, p. 106, l. 7）にも「デーヴァダッタというようなある者が、他のものである村あるいは町に行くということはよく知られたことである」と述べられている。

（6）　P167, 3, 6 ; (W88, 9 :) *'gro'o źes tha sñad* ; D37, 1, 7 : *'gro po źes bya ba'i tha sñad* ; A284, 2, 3 : *'gro'o źes tha sñad.* 今、Pによる。Dによれば「「去者」という表現」となり、Aによれば意味はPと同じである。

〈6・2〉

（1）　P167, 3, 6 : *dpad*（あるいは *dpaṅ*）*gi* ; D37, 1, 7 ; A284, 2, 7 : *dbaṅ gis* ; W88, 11 : *dbaṅ gi.* 今、DおよびAによる。

（2）　P167, 3, 8 ; D37, 2, 2 ; W88, 18 : *raṅ gi sde pa dag la* ; A284, 4, 5 : *raṅ gi sde pa dag las.* 今、前者による。

〈6・3〉

（1→　←1）　この箇所は『灯論』(p. 65a, ll. 1-2）では「このように去ることの結果は聚因に依止する。去ることが人と和合するのを名づけて去者とする」（如是去果依止聚因。去和合人名為去者）と訳されている。

（2）　この偈は『灯論』(p. 65a, l. 7）では「かの去ることは去ることをなすことはできない」（彼去不能作去）と訳されている。

〈6・4〉

（1）　P167, 4, 4 ; A285, 2, 5 ; W89, 14 : *'gro ba po'i bdag* ; D37, 2, 5 : *'gro ba'i bdag.* 今、前者による。

（2→　←2）　P167, 4, 5 ; W89, 18 : *yi ge daṅ bcas pa* ; D37, 2, 6 ; A285, 3, 2 : *yi ge daṅ ṅag daṅ.* 今、前者による。

（3）　この箇所は『灯論』には訳されていない。

（4）　P167, 4, 8 ; D37, 2, 7 ; W90, 4 : *byed pa* ; A285, 5, 5

（本文）: *byed pa po*; A285, 5, 6（註釈）: *byed pa yaṅ.*

（5） P167, 4, 8; A286, 1, 2,（本文）; W90, 6 : *skyon gyis*; D37, 2, 7; A286, 1, 5（註釈）: *skyon gyi.* 今、前者による。

〈6・5〉

（1） 〈6・5〉は『灯論』には訳されていない。

（2） 註〈6・5〉（4）参照。

（3） P167, 5, 1 : *'gro ba po 'gro po*; D37, 3, 1; A286, 1, 6; W90, 11 : *'gro bo po 'gro'o.* 今、後者による。

（4） この部分の仏護の註は以下のようである。「それによって、「去者」と呼ばれるその去ることの前に、というのが〔偈の〕「去ることの前に」の意味であり、その前には去者はない。そ〔の去ること〕と結びついてこそ「去者」と言われる」（*MMV*, *TTP*, vol. 95, p. 80, f. 4, ll. 5-6 : *'gro ba gaṅ gis 'gro ba po źes bya bar mṅon pa'i 'gro ba de'i sṅa rol ni 'gro ba'i sṅa rol te de'i sṅa rol na 'gro ba po med do // de daṅ ldan pa kho na'i phyir 'gro ba po źes brjod pa yin te /*）。

〈6・6〉

（1） 『灯論』（p. 65a, l. 19）には「水牛」と訳されている。

（2） P167, 5, 6; D37, 3, 4; W90, 6 : *mi 'thad par*; A286, 3, 8 : *mi 'thad pas.* 今、前者による。

〈6・8〉

（1） 〈6・8〉は『灯論』には訳されていない。

（2） *TTP*, vol. 95, p. 80, f. 5, ll. 1-2; M. Walleser, *Mūlamadhyamakavṛtti*, 1913, p. 52.

（3） *PP*, p. 107, ll. 1-4.

〈6・9〉

（1） P168, 1, 6; A287, 4, 7; W92, 16 : *sgra khyad par*; D37, 4, 4 : *sgras khyad par.* 今、前者による。

（2→ ←2） P168, 1, 7; D37, 4, 5; W92, 19 : *'gro po ma yin pa ñid kyi phyir*; A287, 5, 6 : *'gro ba po ñid kyi phyir.* 今、前者による。

〈6・10〉

（1→ ←1） この部分は『灯論』には訳されていない。

（2） P168, 1, 8; A288, 2, 3; W93, 4 : *yin par gyur pa*; D37, 4, 6 : *min par gyur pa.* 今、前者による。

（3） 『灯論』（p. 65b, ll. 17-18）には三種の去が「有実の去、無実の去、亦倶の去」と理解されている。

（4） P168, 2, 3 : *yid daṅ*; A288, 3, 4; N78b, 5 : *yin pa daṅ.* 今、AとNによる。

（5） P168, 2, 6; D38, 1, 2; W94, 1 : *byas pa la*; A288, 4, 2 : *byas pa daṅ.* 今、前者による。

（6） *PP*, p. 107, l. 11.

（7） P168, 2, 6; D38, 1, 2; W94, 2 : *rigs pa*; A288, 4, 6 : *rig pa.* 今、前者による。

〈7〉

（1） *Āryākṣayamatinirdeśasūtra*（チベット訳：*'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa'i mdo, TTP*, vol. 34, p. 37, f. 1, l. 4 ; l. 6 ; l. 7 ; f. 2, l. 1 ; l. 2 ; l. 4, etc.）智厳共宝雲訳『大方等大集経』「無尽意菩薩品」では「不去不来者是聖行処」（『大正蔵』vol. 13, p. 185b, ll. 14-15 ; l. 17 ; ll. 19-20 ; l. 22 ; ll. 24-25 ; l. 27, etc.）と訳されている。また竺法護訳『阿差末菩薩』には「彼無去来、其無去来為聖道行」（『大正蔵』vol. 13, p. 584, ll. 10-11）という表現がみられる。この文句は、月称註（*PP*, p. 108, l. 3）にも教証として引用されている（山口益『月称造中論釈』㈠ 弘文堂書房 1947, p. 176 参照）。

（2） *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Buddhist Sanskrit Texts* No. 4, ed. by P. L. Vaidya, The Mithila Institute, 1960, Chap. 31, p. 253, l. 3 : *na khalu kulaputra tathāgatāḥ kutaś cid āgacchanti vā gacchanti vā*（チベット訳：*'Phags pa śes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stoṅ pa, TTP*, vol. 20, p. 202, f. 2, l. 6）. 施護訳『仏説仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』法上菩薩品第三十一には「善男子。如来者、無所従来亦無所去」（『大正蔵』vol. 8, p. 673c, l. 24）とある。

『灯論』（p. 65b, l. 29-p. 65c, ll. 1-2）には「又如金剛般若経説。善男子。如来者、無所従来、亦無所去。故名如来」とあり、この教証が『金剛般若経』からのものであると考えられている。しかし、最後の句である「故名如来」は *PD* のチベット訳には見あたらない。

（3） *Āryabrahmaviśeṣacintiparipṛcchā-nāma-mahāyānasūtra*（チベット訳：*'Phags pa tshaṅs pa khyad par sems kyis źus pa'i mdo, TTP*, vol. 33, No. 827 ; p. 200, f. 1, l. 1 ; 漢訳：菩提流支訳『勝思惟梵天所問経』、『大正蔵』vol. 15, p. 88a, l. 21）.『灯論』（p. 65c, l. 2）にはこの文句が『無言説経』からの引用であるとされる。

（4） *Āryasuvikrāntavikramiparipṛcchāprajñāpāramitānirdeśa*（チベット訳：*'Phags pa rab kyi rtsal gyi rnam par gnon pas shus pa śes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa, TTP*, vol. 21, p. 204, f. 5, ll. 3-4）.

むすび

龍樹のみならず仏教全体にとって、言葉――正確には、言葉であり、言葉によって表現する行為でもあり、言葉の対象でもある言語的展開（*prapañca*）――は少なくとも一度は否定さるべきものである。『中論』は言葉が止滅すべきものであることを独自の方法によって説き明かそうとした論書である。言葉は自らを止滅させることによって「聖なるもの」――空性――の顕現を可能にする。言葉が自らを開いておのが矛盾をあらわにし、止滅していく過程が、『中論』における「俗なるもの」から「聖なるもの」への歩みである。『中論』の大部分は、この歩み、第一のヴェクトルの叙述にあてられている。「聖なるもの」の顕現のために一度死んだ「俗なるもの」は、顕現と同時に「再生」する。その過程が第二のヴェクトルである。この「死」と「再生」の場面を、『中論』は「縁起なるもの、それを空性と呼ぶ。それは空性であり、仮説である」と述べている。仮説とは、顕現の、つまり「再生」の様相を物語るものである。

「俗なるもの」から「聖なるもの」へ、そして「聖なるもの」から「俗なるもの」へ、という相反する方向を有する二つのヴェクトル全体が、ここでは「縁起」という語によって示されており、したがってそれは、「俗なる」世界と、「聖なる」空性と、よみがえった「俗なるもの」との三つのものすべてを意味する言葉である。そのような「縁起」が「空性」そのものである、という論理にはやはり飛躍が含まれているが、この飛躍については『中論』

はこの言葉以外何の説明も加えていない。それは、「われわれはすでに、飛躍をとげた、仮説によってよみがえった世界にいるのである」という龍樹の確信のせいのように思われる。煩悩と業に満ちた「俗なる」この世界、しかしこの同じ世界の外にわれわれの世界はどこにもないゆえに、もし「仮説」による救済が可能ならば、それはこの世界において実現するものでなければならないはずである。

龍樹は、そして大乗仏教徒は「仮説」の奥に何か恒常的なものが存在すると考えたわけではない。諸々のあらわれは無常でありそれ自体として存在しないものであっても、それら以外には何ものも存在しないゆえにこの現象世界は自分たちにはかけがえのないものであると、彼らは考えた。実体も実在しない、属性も実在しないというようにすべてのものが実在しないと主張し続けた一方であらわれたそのままの姿が真実の姿であるとも考えたのである。この考え方は「実相論」と言われてきた。

インド思想史の中で言葉と実在との乖離にもっとも注意を払い、その分裂に苦しんだという意味では仏教徒たちは言葉のみの整合性を追求できる立場にあった。インドにおいて形式論理学の体系が初めて確立されたのは仏教においてであった。しかしヒンドゥー実在論との大きな隔たりにもかかわらず仏教はやはりインドで生まれたものであった。大乗仏教は、言葉によって自律的整合の世界を構築しその整合的世界をより精密にすることによって、言葉と実在との間をうめようとしなかった。むしろ逆に言葉そのものを何らかの方法によって越えようとした。その方法とは一種の直観であった。眼前に現われる種々の現象が実はそのままで真実のすがたであるという考え方と、言葉を越えるために直観を得ようとするこころみとは同軌を走っている。その直観の結果見られたすがたが「実相」と呼ばれるものであるからである。

『中論』の著者龍樹にとっては、「直観」が実相すなわち空性を把えようとする「歩み」は、常に言葉が自らを開

いておのが矛盾を見せる過程と平行していた。その歩みのあり方を論理によって把えようとする長い試みの果てに、先の「縁起は空性である」という言葉が置かれていることは重要である。龍樹における「現象世界そのままの聖化」は、たしかに、言葉を越えたなにものかの獲得であり、ひとつの飛躍であるけれども、その飛躍を可能ならしめるものに対して龍樹は最大の関心を払っている。

「現象世界そのままの聖化」は宗教実践にとって危険な落し穴のすぐ近くにある。「すでに救われた」、「再生した」と信じた人は、「俗なるもの」の否定という歩みを止めてしまいがちである。「俗なるもの」から「聖なるもの」へのヴェクトルが力弱くなった時には、いかなる宗教実践も「聖なるもの」を顕現させる力を失ってしまう。この危険を避けるためにこそ、龍樹は「言語的展開の否定」つまり第一のヴェクトルの解明に大部分をあてたのである。

般若経のパラドックスも自身では決して用いず、醒めた眼で、独自の論法を用いて「空性」を説明しようとした『中論』も、後世では、著者自身おそらく予期しなかったようなパラドックスによって解釈されることとなった。龍樹が非常な注意を払って扱った論理学的諸法則も、後期インド仏教、チベット仏教、中国や日本の仏教においては、しばしば大して顧みられなかった。『中論』は後世、タントリズムの基礎理論のひとつとなったが、その時代においては、『中論』は、龍樹およびその直後の後継者たちにおける理解とは違った受け取られ方をした。

そのような後の時代の諸解釈から離れ、大乗仏教のはじまりに位置してそれに「理論的モデル」を与えたとされる『中論』の論理のあり方を、できる限り具体的に、その構造を見据えつつ把握しようとした追求の、現段階における成果が以上の論述である。この追求の過程でとりわけ印象づけられたのは、まだ仏教論理学が成立していない時点で自身の論理によって世界の非実在性を証明しようとした龍樹の「説明しつくそうとする執拗な意志」であり、彼とともに論理を追っていった末に見えてくる「直観」が「実相」を把える場面のみごとに動的な理解の様相であ

った。

おそらく、龍樹の生きた古代インドにおいて、もの（*bhava* 法）は現代よりはるかに自然のままに素朴でありそれらが人を畏怖させる場合をも含めて人と親しい状態で存在していたのであろう。存在するものを一旦ことごとく消し去ろうという強い意志は、あるいはそれが可能かもしれぬという前提条件なしでは理解しがたい。現代に生きるわれわれ、おそろしくよそよそしいおびただしい数のものに圧倒されて生きているわれわれには、「あらゆるものは存在しない」とする空思想は、せいぜい俗なるものにどっぷりつかりつつ、ちらりと思いやる対象にすぎない。そうならざるを得ない状況に囲まれてわれわれは生きている。プラグマティックな傾向を強く有するわれわれは、ともすれば龍樹の厳しい否定の側面を軽視し、「俗なるものの聖化」の側面に片寄って『中論』を受容するおそれがあることを自覚すべきであろう。ヨーガなどに示されるインド人の「俗なるもの」の否定の大きな能力と、インドの諸宗教に共通な最終的救済への楽観的信頼は、ふたつながら一体として受け取られるべきものであり、龍樹の空思想ももちろんそのひとつのケースなのである。龍樹が千数百年後の読者たるわれわれにまで直截に伝わるほどの気迫をこめて追求したのは、いかにして聖俗のよどみない動態を成り立たしめるような契機を人々が我が身に習得するか、ということである。その意味で『中論』は解脱へ至る道を説く宗教書である。『中論』は神の存在を要せずして、世界のよみがえりを説く「神学」の書だと言い得るであろう。

強大な「俗なるもの」に囲まれたわれわれにとっては、龍樹の後継者である清弁と月称がそれぞれの時代に『中論』を生かそうとした努力（『智恵のともしび』と『明らかな言葉』）がいくつかの点で示唆的である。彼らとてはるか以前の時代に生きた人々であるが、その時代においてもすでに龍樹の時代より「俗なるもの」は増大しており、科学的思考も芽生え始めていた。自然哲学派とも呼ぶべきヴァイシェーシカ学派の人々が世界の説明を完成させた

時代であった。清弁や月称の「おのが時代に『中論』を生かす」努力から、それぞれの対照的な継承のあり方にもかかわらず同じく宗教実践家として龍樹を「今日的に」受け継ごうとした態度から、学びたいと思う。

略号および文献

略号

A：観誓著『般若灯論広釈』*Śes rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa*（『影印北京版西蔵大蔵経』鈴木学術財団　五二五九番　九六巻）一九五七

AD：観誓著『般若灯論註』（『デルゲ版チベット大蔵経論疏部』中観部六　世界聖典刊行協会　三八五九番）一九七八

D：清弁著『根本中論註般若灯論』*Śes rab sgron ma*（『デルゲ版チベット大蔵経論疏部』中観部二　世界聖典刊行協会　三八五三番）一九七七

MA：*Madhyamakāvatāra*, publiée par Louis de la Vallée Poussin, *Bibliotheca Buddhica* St.-Pétersbourg, 1907.

MMV：*Mūlamadhyamakavṛtti*（仏護著『中論』註）

N：『ナルタン版大蔵経』mDo Tsha（東洋文庫所蔵）

P：清弁著『根本中観註般若灯』*Śes rab sgron ma*（『影印北京版西蔵大蔵経』鈴木学術財団　五二五三番　九五巻）一九五七

PD：*Prajñāpradīpa*.（『智恵のともしび』）

PP：*Prasannapadā*, publiée par Louis de la Vallée Poussin, *Bibliotheca Buddhica* IV, St.-Pétersbourg, 1913.

TTP：The Tibetan Tripitaka, Peking Edition『影印北京版西蔵大蔵経』鈴木学術財団　一九五五—一九六一

W：*Prajñāpradīpa*, Max Walleser (ed.), *Bibliotheca Indica*, work 226, new series No. 1396, Calucutta, 1914.

文献

今井邦彦『変形文法のはなし』大修館書店　一九七九
宇井伯寿『印度哲学研究』一　甲子社　一九二四
同　「国訳中論」『国訳大蔵経』論部一〇巻　一九二〇
同　『梵漢対照菩薩地索引』鈴木学術財団　一九六一
上田義文『大乗佛教思想の根本構造』百華苑　一九五七
同　『大乗仏教の思想』（レグルス文庫七五）第三文明社　一九七七
『影印北京版西蔵大蔵経』鈴木学術財団　一九五五―一九六一
江島恵教『中観思想の展開』春秋社　一九八〇
エリアーデ，M『宗教の歴史と意味』（前田耕作訳）せりか書房　一九七三
同　『聖と俗』（風間敏夫訳）法政大学出版局　一九六五
小川一乗『空性思想の研究』文栄堂　一九七六
カイヨワ，R『人間と聖なるもの』（小苅米晛訳）せりか書房　一九七一
梶山雄一「中観哲学の論理―序」『哲学研究』第四〇二号　一九五一
同　「中観哲学の論理形態」『哲学研究』第四一五号　一九五三
同　「中観哲学の論理形態（完）」『哲学研究』第四一六号　一九五三
同　「知恵のともしび―第十八章」『大乗仏典』『世界の名著2』中央公論社　一九六七
同　「バーヴァヴィヴェーカの業思想―般若灯論第一七章の和訳」『業思想研究』（雲井昭善編）平楽寺書店　一九七九
同　「知恵のともしび第十五章」『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念仏教学論文集』高野山大学仏教学研究室　一九七九
同　「知恵のともしび第二十五章（前段の試訳）」『密教学』第一六・一七合併号　一九八〇
同　「中観派の十二支縁起解釈」『仏教思想史』三　一九八〇
梶山雄一・上山春平『空の論理』『仏教の思想3』角川書店　一九六九
梶山雄一・瓜生津隆真『龍樹論集』『大乗仏典14』中央公論社　一九七四
上村勝彦『インド神話』東京書籍　一九八一
北川秀則『インド古典論理学の研究』鈴木学術財団　一九六五
佐伯旭雅編輯『冠導阿毘達磨倶舎論』法蔵館　一八八七

三枝充悳「縁起の考察」『印度学佛教学研究』六―二巻　一九五八
同　「中論研究序論」『理想』三八八号　一九六五
同　「龍樹の空について」『大乗佛教の成立史的研究』三省堂　一九五四
三枝充悳・久我順「中論、梵漢蔵対照語彙」『大乗佛教の成立史的研究』（附録第二）三省堂　一九五四
シチェルバトスコイ『大乗佛教概論』（金岡秀友訳）理想社　一九五七
立川武蔵「チベット資料にみられる中観プラーサンギカ派の系譜」『アジア文化』第一〇巻第一冊　一九七八
同　『西蔵仏教宗義研究―トゥカン『一切宗義』サキャ派の章―』第一巻　東洋文庫　一九七四
同　『西蔵仏教宗義研究―トゥカン『一切宗義』カギュ派の章―』第五巻　東洋文庫　一九八七
同　「月称註『明らかな言葉』二章和訳・解説（一）」『仏教思想史論集・成田山仏教研究所紀要』第一一号　一九八八
同　「月称註『明らかな言葉』二章和訳・解説（二）」『インド哲学と仏教』藤田宏達博士還暦記念論集　一九八九
（論文初出表でとりあげられる諸文献については省略）
寺本婉雅『龍樹造中論無畏疏』国書刊行会　一九七四
栂尾祥雲「密教の大楽思想に就いて」『日本仏教学協会年報』第二年号　一九二九
長尾雅人『西蔵仏教研究』岩波書店　一九五四
同　「中観哲学の根本的立場」『哲学研究』第三六六号　一九四七
中村元『インド思想史』（第二版）岩波書店　一九六八
中村元・紀野一義『般若心経・金剛般若経』岩波書店　一九六〇
野澤静證『軌範師清弁造　根本中の註・般若燈の中の如来の観察と名くる第二十二品』（私家版）一九五〇
羽溪了諦訳・江島恵教校訂『国訳一切経・中観部二』大東出版社　一九七六
舟橋一哉『業の研究』法藏館　一九五四
前田専学「ヴェーダーンタ」『講座東洋思想1・インド思想』東京大学出版会　一九六七
三瓶清朝「浄と不浄」『民族学研究』四〇巻三号　一九七五
望月海慧「『般若灯論』第一一章試訳」（『棲神』第六一号）一九八九
同　「『般若灯論』第一二章」（『棲神』第六二号）一九九〇
同　「『般若灯論』第一三章」（『立正大学大学院年報』第七号）一九九〇

同　　「『般若灯論』第一四章」（『棲神』第六三号）一九九一
同　　「『般若灯論』第一〇章試訳」（『棲神』第六四号）一九九二
安井広済「チベット訳般若灯論釈第二十五章「涅槃品」における二諦説と三性説との論争—アグローキタヴラタの復釈とともに—」『中観思想の研究』法藏館　一九六一
山口益『般若思想史』法藏館　一九六六
同　『山口益仏教学文集』（下）春秋社　一九七三
湯次了榮『華厳五教章講義』百華苑　一九二七（一九七五復刻）
レヴィ=ストロース『マルセル・モースの世界』みすず書房　一九七四
渡辺照宏「金剛般若経」『渡辺照宏著作集』第六巻所収　筑摩書房　一九八二
Abhyankar, V. (ed.), *Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyana-Mādhava*, Bhandarkar Institute, Poona, 1951.
Anantkṛiṣṇa Śāstrī, Maha=M., *The Brahmasūtra Śaṅkara Bhāṣya with the Commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala*, Pāṇḍuraṅg Jāwājī, Bombay, 1938.
Bhattacharya, Kamaleshwar (tr.), Johnston, E. H. and Kunst, Arnold (eds.), *Vigraha-vyāvartanī*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978.
Cowell, E. B. and Gough, A. E., *Sarva-darśana-saṃgraha, Chowkhamba Sanskrit Series* vol. X, Varanasi, 1961.
de Jong J. W., *Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ*, The Adyar Library and Research Centre, Madras, 1977.
de la Vallée Poussin, Louis, *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*, *Bibliotheca Buddhica* IX, St.-Pétersbourg, 1907.
——*Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, *Bibliotheca Buddhica* IV, St.-Pétersbourg, 1913.
Deva, Raja Radha Kanta, *Shabdakalpadruma*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1967 (3rd ed.).
Dharmendra Nath Shastri, *Critique of Indian Realism*, Agra University, Agra, 1964.
Eliade, M., *The Quest. History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago,1969.
—— *The Sacred and the Profane*, tr. by Willard R. Trask, Harcourt Brace Javanovich, New York, 1959.
Frauvallner, E., *Die Philosophie des Buddhismus*, Akademie-Verlag, Berlin, 1956.
Go ram pa, *dMu ma tsa ba'i śes rab kyi rnam par bśad pa*

yaṅ dag lta ba'i 'od zer, The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of the Tibetan Buddhism, compiled by bSod nams rgya mtsho, The Toyo Bunko, Tokyo, 1968-69, 15 vols.

Joshi, S. D. and Roodbergen, A. F., *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahabhāṣya, Paspaśāhnika,* Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, No. 15, University of Poona, Pune, 1986.

Kajiyama, Y., "Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel)," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens,* VII, VIII, 1963, 1964.

Kane, P. V., *History of Dharmaśāstra,* Bhandarkar Oriental Research Institute 1974, vol. 2, part 1.

Kielhorn, F. (ed.), *The Vyākaraṇa Mahābhāṣya of Patañjali,* third edition revised by K. V. Abhyankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1962, vol. 1.

Kṛṣṇayajurvedīyataittirīyasaṃhitā, Ānanda Āśrama Sanskrit Series, No. 42, 1946, vol. 4, p. 1190.

Lamotte, *Saṃdhinirmocanasūtra,* Université de Louvain, Louvain-Paris, 1935.

Lévi, S. (ed.), *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu. Viṃśatikā accompagne d'une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati,* Libraire Ancienne Honoré Champion, Paris, 1925.

Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," *Sociologie et Anthropologie,* Presses Universitaires des France, Paris, 1950.

May, Jacques, *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti,* Collection Jean Przyluski, Tome II, Paris, 1959.

Müller, Max (ed.), *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra,* Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, vol. 1, 1881.

Pandeya, Raghunath, *The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna,* with the Commentaries *Akutobhayā* by Nāgārjuna, *Madhyamakavṛtti* by Buddhapālita, *Prajñāpradīpavṛtti* by Bhāvaviveka, *Prasannapadāvṛtti* by Candrakīrti, Critically Reconstructed, vol. 1, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988 ; vol. 2, 1989.

Pradhan, P. (ed.), *Abhidharma Kośabhāṣya of Vasubandhu,* K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1976.

Raghu Vira and Lokesh Chandra (ed.), *Jaiminīya-Brāhmana of the Sāmaveda, Sarasvati-Vihara Series* vol. 31, Nagpur, 1954.

Robinson, Richard H., *Early Madhyamika in India and China,* Motilal Banarsidass, Delhi, 1976.

Ruben, Walter, *Die gesellschaftliche Entwicklung in alten In-*

dien, IV. Die Entwicklung der Philosophie, Akademie-Verlag, Berlin, 1971.

Sarup, Lakshman, *The Nighaṇṭu and Nirukta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1967.

Schiefner, Antonius, *Tāranāthae de Doctrinae Buddhicae in India Propagatione*, Academiae Scientiarum Petropolitanae, Petropoli, 1868.

Schmithausen, Lambert, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścaya-saṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1969.

Sörensen, S., *An Index to the Names in the Mahābhārata with Short Explanations and a Concordance to the Bombay and Calcutta Editions and P. C. Roy's Translation*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1963.

Stcherbatsky, Th., *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR, Leningrad, 1927.

Buddhist Logic, Dover Publication, New York, 1962 (rept.).

Sum pa khan po, *Pag sam jon zang*, part 1, *History of the Rise, Progress and Downfall of Buddhism in India*, The Presidency Jail Press, Calcutta, 1908.

Tachikawa, Musashi, "A Sixth-Century Manual of Indian Logic," *Journal of Indian Philosophy*, vol. 1-part 2, Reidel, Dortrecht, 1971.

—— "A study of Buddhapālita's Mūlamadkyamakavṛtti (1)," 『名古屋大学文学部研究論集』 *The Journal of the Faculty of Literature Nagoya University*, Nagoya, LXIII, 1974.

—— *The Structure of the World in Udayana's Realism*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1981.

—— *An Ancient Indian Homa Ritual*, Department of Indian Philosophy, Nagoya University, 1985.

Tarkavachaspati, Sritaranatha, *Vācaspatyam*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1962 (rept.).

Thaḷakīkar, Bhīmācārya, *Nyāyakośa*, The Department of Public Instruction, Bombay, 1893.

Thuḥu bkwan, *Grub mthaḥ śel gyi me loṅ*, ed. by Chhos je lama, Sarnath, Varanasi, 1963.

Uryuzu, Ryushin, "Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa (Chapter 24)" 『近畿大学教養部研究紀要』二巻二号　一九七一

Vaidya, P. L. (ed.), Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Buddhist Sanskrit Texts No. 4, The Mithila Institute 1960.

Varadacharya, K. S., *Nyāyamañjarī*, Oriental Research Insti-

tute, Mysore, vol.1, 1969.

Walleser, Max (ed.), *Buddhapālita. Mūlamadhyamakavṛtti. Tibetische Übersetzung, Bibliotheca Buddhica* XVI, St.-Pétersbourg, 1913.

Walleser, Max (ed.), *Prajñāpradīpa, Bibliotheca Indica,* work 226, new series No. 1396, Calcutta, 1914.

Weber, A. (ed.), *Śatapathabrāhmaṇam, Chowkhamba Sanskrit Series,* No. 96, 1964, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964.

Zaehner, R. C., *The Bhagavad Gītā,* Oxford, 1969.

あとがき

本書は名古屋大学に提出した博士論文『中論の思想』（一九八五年）に若干の追加・修正を加えたものである。全面的に書き直すつもりでいたが、結局、書き直すことはほとんどできないままに出版することになった。また、龍樹の論法の構造を追うに忙しくて、「空性と言葉との関係」という根本問題を充分に考察することはできなかった。この問題を今後の研究テーマとしたいと考えている。

わたくしが「中論の思想」の研究を始めてから多くの年月が経ってしまった。龍樹の思想の全構造はまだ見えてこない。しかし、ともかくもわたくしなりの研究の第一歩としてこの出版が可能となったことに感謝したい。印度哲学の学生となって以来、実に多くの先生や友人に導かれてきた。名古屋大学では上田義文先生から中観・唯識の哲学を、北川秀則先生からはサンスクリットとインド論理学を学ぶことができた。また、京都大学の大地原豊先生、梶山雄一先生、服部正明先生の名古屋大学での講義に出席できたことは幸いであった。前田慧学先生、bSod nams rgya mtsho（祖南洋）先生等の講師の諸先生からも多くを学んだ。ハーバード大学留学中には、D. H. Ingalls 先生および永富正俊先生のもとでインド学・仏教学の多分野の基礎的訓練を受ける機会を得た。名古屋大学に奉職して以後は、教授として来られた宮坂宥勝先生、山口瑞鳳先生から多方面にわたって御指導をいただいた。紙面の都合上、わたくしが学ぶことのできた方々すべてのお名前を挙げることはできないけれども、その方々全員にここで

厚く御礼申しあげる次第である。
なお、元カルフォルニア大学教授F. Staal先生には本書第三章第三節の「四句分別」について貴重な助言を得ることができた。ここに記して謝意を表したい。また、法藏館の西村明社長には本書の出版のはじめから御苦労いただいた。末筆ながら重ねて御礼申しあげたい。
本書に収められた諸論文の初出は次のとおりである。本書に収めるにあたって変更を加えた。

第一章　第一―四節
「『中論』にみられる大乗仏教の理論構造（一）」『昭和五八年度名古屋大学特定研究成果報告』一九八四　一―九六頁。

第一章　第一節註（1）
「『金剛般若経』に見られる「即非の論理」批判」『印度学仏教学研究』四一巻二号　一九九三　一七六―一七九頁。

第一章　第五節
「言語活動の止滅と空性―プラパンチャについて―」『仏教学』九・一〇特集号　山喜房仏書林　一九八〇　一四五―一六三頁。

第二章　第一節
「縁起を構成する「二つの項」について―『中論』の論理学的考察（一）―」『神秘思想論集・インド古典研究　特別号』成田山新勝寺　一九八四　二八一―二九五頁。

第二章　第二節
『中論』における世俗と勝義」『東洋学術研究』一六巻五号　東洋哲学研究所　一九七七　一－二二頁の部分。

第二章　第三節－第四節
「縁起を語る命題における否定と肯定－『中論』の論理学的考察（二）－」『南都仏教』五一号　一九八三　四三－六一頁、および「『中論』における二種の否定－『中論』の論理学的考察（三）－」『那須政隆博士米寿記念論文集』　成田山新勝寺　一九八五　六三二－六五六頁を再構成したもの。

第二章　第五節
「『中論』における自性について－『中論』の論理学的考察（五）－」『壬生台舜教授記念論文集・仏教の歴史と思想』　大蔵出版　一九八五　一二三－一四〇頁。

第三章　第一節
「『中論』における縁起」『名古屋大学文学部三〇周年記念論集』一九七九　一－一六頁。

第三章　第二節
「現象世界の聖化－『中論』二六章における縁起－」『仏教学セミナー』三五号　一九八二　七三－八八頁。

第三章　第三節
「初期空観における空－『中論』におけるテトラレンマの考察から－」『理想』六一〇号　一九八四　一二六－一三九頁。

第三章　第四節
「『華厳五教章における四句分別－『中論』における四句分別との比較－』」『仏教と異宗教』（雲井昭善博士古

稀記念）　平楽寺書店　一九八五　二四九―二六五頁。
第三章　第五節
「帰謬論証派―仏護と月称―」『講座・大乗仏教』　春秋社　一九八二　一一七―一四五頁。
第四章　第三節
「清弁著『智恵のともしび』第二章和訳・解説（Ⅰ）」『名古屋大学文学部研究論集（哲学）』八四号　一九八二　一―二六頁。
「同（Ⅱ）」『名古屋大学文学部研究論集（哲学）』八七号　一九八三　三一―五八頁。
「同（Ⅲ）」*Saṃbhāṣā* No.5　名古屋大学印度学仏教学研究会　一九八三　一一一―一二八頁。
「同（Ⅳ・1）」『名古屋大学文学部研究論集（哲学）』九〇号　一九八四　一―三二頁。
「同（Ⅳ・2）」*Saṃbhāṣā* No.6　一九八五　四四―五五頁。
「同（Ⅴ）」『名古屋大学文学部研究論集（哲学）』九三号　一九八五　二一―四一頁。

なお、本書第一―二章および第三章第三―四節の中の部分は『「空」の構造』第三文明社（レグルス文庫一六九）一九八六として出版されている。

一九九四年五月

著　者

マンドゥークヤ・ウパニシャッド　88
未去　348
未去者　348,401,495
未去処　109, 114, 121, 127, 128, 151,
263,348～350,356,357,361,371,372,
400,401,408,411,413～415,421,424,
486～488,491
味性　456
道　348,349,360,412,414,444,491
三つの世界構成要素　355
ミーマーンサー　66
命我　495
民族宗教　35,44
無　62
無為　257
無畏註　19, 21, 91, 230, 242, 243, 245,
266,267,292,304,305,403,486,498
無我　86,160
無自性　193～196,199
矛盾律　5,252,268,271
無尽恵経　489
無着　19
無分別　89
無分別智　101
無方向量　46
無明　81,226
メイ　93
名詞句　169,174～176,179,191,251
瞑想型　53
滅諦　73,314
モース　31,37
望月海慧　317,318
問題の棄捨　464

や　行

約教の二諦説　300
約境の二諦説　300
唯世俗　305
唯名論　68
唯名論者　66
用　274,275
ユダヤ教　35
ヨーガ　34,38,44,48,52,59,511
ヨーガ学派　59
ヨーガ行者　54,344
ヨーガ行派　38
ヨーガ・スートラ　59
ヨーガーチャーラ　67

ら　行

ラーフラバドラ　19
ラーマーヌジャ　36
龍樹菩薩伝　15
龍智　19
輪廻　38,42,75,125,126,234
類　453
類似場　320,322,349,369,370,381～
383,387,388,395,397,407,410,417,
445,457,482
ルーベン　239
霊我　429,434
連言命題　251
六十頌如理論　16
六波羅蜜　342
ロビンソン　221
論議領域　22,23,25,130,134,136,142,
146,165,171,184,187,255,256,263,
268

わ　行

和合　62,351,455

非類似場　320, 322, 342, 347, 351, 369, 381～383, 389, 390, 407, 410, 417, 423, 445, 446, 449, 450, 457, 458
ヒンドゥー教　34, 35
ヒンドゥー・タントリズム　54
不完全な四句分別　137
不共(ふぐう)　409, 410
負処　464
不浄　50, 51
不成(ふじょう)　321
不成立　372, 398, 399, 422, 427, 459, 460
布施　342
仏教タントリズム　54
仏護　19, 21, 142, 167, 288, 289, 292, 293, 295～298, 303, 337, 338, 358, 359, 361, 478, 483, 484, 486, 499
仏護註　304, 339, 401, 402, 483, 498, 499, 505, 506
ブッダグフヤ　289
ブッダパーリタ──►仏護
仏塔　45
普遍　62, 66, 67, 199, 351, 455
普遍量化　387, 388, 407
付法蔵因縁伝　15
プラヴリッティ　53, 56, 57
プラークリット　377
プラサジュヤ・プラティシェーダ　167, 313
プラーサンギカ　20
プラジュニャーカラマティ　289
プラダーナ　429
プラパンチャ　7, 38, 42, 55, 76, 84, 87～94, 97～99, 133, 149, 250, 302
ブラフマ・スートラ　61, 93
ブラフマン　58, 60, 61, 68, 234
不定(ふりょう)　321, 409, 410, 449, 450, 452, 460
プールヴァ・ミーマーンサー　67
プルシャ　59, 429
プロテスタンティズム　38, 53, 54
分別　76, 89, 90, 92, 246
分別性　442
別体　430, 432, 436, 443, 446～452, 465, 467, 480
別体性　430, 433, 439, 441, 448, 450, 451, 460～464, 484
遍充　407
法　141, 223, 225, 228
法・有法関係　65, 141, 189
宝行王正論　16, 17
方向量　46
宝珠の環　92
法華経　11
補集合的関係　184～186, 196, 197, 263, 298, 416
補集合的配分　133, 137, 138, 150, 151, 159, 161, 164, 167, 178, 181, 182, 203
菩提資糧論　17
法称　86
法性　238
ホーマ　45, 56, 377
煩悩　56, 58, 63, 76, 192, 224, 225, 246, 442, 509
煩悩障　304

ま　行

マウリア王朝　16
マハーバーシュヤ　167, 375～378
マハーバーラタ　498
マーヤー　311
マンダラ　41

同　351
同一性　216,225,228,229
同一律　271
トゥヴァシュトリ　375,376
トゥカン　289
動詞句　169,171,175,176,179,251
道諦　73,314
同品　320
ドゥ・ヨング　230
徳　351,355,448
特質・基体関係　65～67,69,71
特殊　62,351,455

な　行

内遍充論者(内的必然関係論者)　407,408
ニヴリッティ　53,56～58,247
ニカーヤ　88,270
ニガントゥ　380
二項間の交換可能性　159
日常言語活動　75,240,242,244,247,266,310,365～367,386,400,418,428,433,438,439,500
日常言語表現　311
ニヤーヤ学派　62,63,66,68,94,311,464
入中論　299,300,305,311
如来蔵　287
忍辱(にんにく)　342
涅槃　38,42,94,125,126,257,258,267,299
涅槃経　300
ネワール族　45
念仏　40,48
能依　502
能証法　319,344,346,373,380,384,387,397,436
野澤静證　318

は　行

場　319,341,344,345,347,349,382,384,406,410,446,447,460,482,496,502
排中律　5,252,268,271
バーヴァ　199
バガヴァッド・ギーター　238
パタンジャリ　59,375
八千頌般若経　11,60,489
八不　230,337
場に属するもの　346,444
パーニニ・スートラ　167
パーニニ文法　225
バラモン教　36
バラモン正統派　62,93,225
パリウダーサ　167,313
半去半未去　492
反射態　144,374,375,377～380
般若経　17,18,60,85,88,241,510
般若智　210
般若波羅蜜多　101,309
非一体　440
非去者　114,152,264,374,386～392,394,397,401,416,418,424,454,485
非去者性　485
非住者　424,426,499
非世間世俗　301
畢竟不生性　224,225
非定立否定　167,169,184,247,297,303,313,439,440
非命我　495,496
百字論　18
百論　18

説一切有部　63,64
絶対的真理　265
セラジェツュンパ　289
禅　48
選言命題　251
禅定　342
相　453
想　489
相違　321,342,347,372,398,399,422
相違決定　435
相依性　236,237
相待関係　443
相対性　220
相待性　444
促進　57
属性　62,84,199,351,448,455,462
属性性　456
俗なるもの　32,38～45,47,48,50,52～55,58,60,73,75,83,85,197,207,230,236,238,242,246,247,272,299,304,508,510
俗なるものの聖化　7,85,511
俗なるものの否定　56,57,60,238
即非の論理　22
存在性　454

た　行

体　274,275
大有　503
大種　441
大乗阿毘達磨雑集論　278,283
大乗荘厳経論　270
大乗中観釈論　217
大乗破有論　17
大智度論　17
大乗仏教　11,50,70,94,230,509
大毘婆沙論　300
大品般若経　210
ダサイン祭　34
他体　104,116
ダルマ　65,67,68,72,141,223
ダルマ・ダルミン関係　67,73,141,143,146
ダルミン　65,67,68,72,141,223
ダルメーンドラ・ナート・シャーストリ　67,71
タントリズム　51,52,287,510
智恵　342
智恵の完成　309
智恵のともしび　317～319,337,352,407,511
智恵のともしび広釈　337
地性　456
チャイトヤ　45
チャーンドーグヤ・ウパニシャッド　88
チャンドラキールティ ──► 月称
中観心論頌　361,491
中間的普遍　455,456
中道　83
中庸　84
ツォンカパ　219
ツルティム・ケサン ──► 白館戒雲
ディグナーガ　11,20,68,292,319～321,323,341,349,381,384,386,407,417,445,459
定立否定　167,169,171,184,247,297,313,439,440
テトマレンマ　137,250
デュルケム　30,35,37
寺本婉雅　243
転変説　69

純質　355,432,475
順中論　19
処　442
浄　50,51
勝義　224,225,231,267
勝義諦　79,300
勝思惟梵天所問経　489
聖善勇猛所問般若波羅蜜多説　489
摂大乗論　270,277
象徴意味　51
聖入二諦経　224
生滅　190,194,200
青目(しょうもく)　15,19,213,243,361,486
青目註　19,100,193,194,230,305,403,499
所有複合語　211〜217,221,229
正理経　465
所依　502
所依不成(しょえふじょう)　341
初期般若経　11,12
除去　377
贖罪　377
所験　502
所去処　359,486〜488
所証法　319,344〜346,369,372,380〜382,384,397,398,406,444〜446,459,482,490,496
所知障　304
所比　445
諸法実相　72
白館戒雲　222
自立論証派　20,288,310,366
進化論　35,36
新月祭・満月祭　377
真言　376,377
身体　475,495
神道　35,36
随一不成(ずいいつふじょう)　342
水性　456
随伴　346
スヴァータントリカ　20
スヴァバーヴァ　187〜189,198,199
スカラー　46
鈴木大拙　22
スチェルバツキー　66,68,219〜221
スムパケンポ　289
聖化　13,39,272,510
聖化された俗なるもの　202,247
聖性顕現　30,56
聖俗の重なり　85
聖体示現　30
聖なる力　31,32
聖なるもの　28,30,31,34,39〜45,47,48,50,52〜55,73,83,85,197,208,238,239,246,247,272,299,304,311,312,508,510
聖なるものと俗なるもの　5,6,13,27,30〜33,37,44,51,71
世界構造　62,63,70
世界宗教　35,36,44
世間　301,427〜429,470,476
世間世俗諦　300
世間的真理　323,362,372,437
世親　19
世俗　75,83,84,86,203,242,244,267,302,304,307,309,310,312,346,353,355,380,405,438,451
世俗真理　243,306,307,314
世俗諦　79,80,305
世俗的真理　80,84,265
世諦　500

444, 449～453, 456, 460, 464, 466, 469, 471, 472, 474, 479～482, 484, 488, 492, 501, 505
去る動作　363～365, 382, 383, 391, 394, 401, 413, 417, 442, 487
サンヴリティ　302
サーンキャ学派　62, 68, 69, 301, 311, 345, 355, 356, 391, 392, 429, 432, 434, 435, 437～439, 461, 466, 475
三十頌　70
三性説　441
思惟　76, 89, 90, 92, 93
似因（じいん）　320
持戒　342
色　12, 125, 225, 489
識　489
色性　456
色即是空、空即是色　85
四句分別　137, 142, 250～252, 256, 257, 260, 264, 267～270, 273, 274, 278, 281, 284, 286
自己否定　38, 40, 41, 272
四讃歌　17
自性　82, 83, 104, 110, 187～192, 195～199, 235, 275, 300, 306, 309
四聖諦　72, 306
四禅　38
自然人の宗教　35, 44
自相　116
四大種　354
自体　104, 116, 166, 187, 198, 199, 442
習気（じっけ）　441, 442
実在論者　66
実相　100, 509, 510
実相論　6, 509
集諦　314
実体　62, 94, 111, 196, 199, 235, 340, 351, 454, 455, 457, 479, 480, 501, 509
実体性　456
止滅　89, 98, 239
ジャイナ教空衣派　392, 393, 395
シャーキャ・ムニ　36～38, 55
積聚説　69
寂静　98
寂天　289
寂滅　57, 58, 77, 237
邪世俗　301
シャータヴァーハナ家　15
シャンカラ　36, 58～61, 93
シャーンティデーヴァ　289
受　489
宗　384
宗教における二極　238
宗教における二つの極　32, 33, 39, 44, 75
住者　392, 394, 396, 397, 419～421, 424～426, 469, 470, 498, 499
十住毘婆沙論　15, 17
十地論　278, 281, 283
住すること　416, 418, 419, 423～426
集団的宗教行為　45, 48, 50～52
十二因縁　234
十二因縁説　243
十二有支　234
十二縁起　234
十二支縁起　81, 203, 234, 236, 245
十二門論　17
宗法　380, 444
樹形図　169, 171, 174, 175, 181
主張の放棄　464
受肉　28
シュミットハウゼン　91, 93

解深密経　91
仮説　42, 83, 241, 306, 309, 343, 368, 402, 403, 420, 421, 474, 508, 509
解脱　76
月称　19～21, 90, 142, 167, 223, 225, 245, 288, 289, 292, 293, 298, 299, 303, 304, 306～308, 310～312, 314, 361, 488, 511
ゲルク派　289
戯論　7, 38, 76, 77, 84, 88, 92, 100, 131, 133, 149, 213, 237, 246, 250, 302, 441
原因・結果関係　69～71
現去処　114, 121, 128, 151, 348, 356, 357, 360, 362～365, 372, 400, 401, 408, 411, 413～415, 421, 424, 444, 486～488
言語対象　352, 457～459
言語的展開　7, 38, 42, 43, 55, 59, 63, 64, 66, 67, 76～78, 80, 131, 149, 150, 197, 237, 239, 241, 244, 250, 264, 287, 302, 441, 442, 510
現在時　112, 113, 117, 160
原質　434
玄奘　20
見論　90
合　65
業　58, 63, 75, 76, 246, 351
行為　103, 110, 112, 116, 159, 193, 201, 202, 430～432, 434, 437, 461
行為者　103, 104, 110, 112, 116, 159, 201, 202, 430～432, 434, 437, 461, 474
構想的存在　442
肯定的必然関係　346, 347, 422
高等文化宗教　35
五蘊　12
五求門破(ごぐもんは)　161
五構成要素　441, 442
去時　128, 348
去者　114, 152, 169, 263, 359, 366, 367, 370～374, 380～383, 392, 393, 397, 399, 400, 402～405, 416～419, 424, 428, 430～432, 435, 439, 440, 454, 456, 460, 462, 464, 466, 471, 472, 478～482, 484, 486～488, 495～497, 500, 501
去者の自体　451, 452, 454, 457, 458, 462, 463
個人的実践　51
個人的宗教行為　47, 48, 50, 52
誤難　464, 465
虚妄分別　441
コラムパ　223
金剛般若経　13, 21～25, 272, 273
根本物質　429
勤勇無間所発性　396

さ 行

最高真理　75, 78～80, 83, 84, 86, 87, 203, 242, 300, 303, 305, 310, 338, 343, 346～348, 351, 353～355, 361, 362, 365～368, 371, 372, 374, 381, 387, 395～397, 400, 402, 405, 414, 417, 423, 428, 430, 433, 435, 441, 446, 450, 451, 453, 459, 463, 471～473, 483
最高普遍　455
再生　508
三枝充悳　209, 210, 243
作具　103
サラスヴァティー　377
去ること　359, 360, 362～365, 370～373, 386～388, 394, 396, 399, 400, 402～405, 414, 416, 418, 419, 422～425, 428, 430～432, 435, 439～441, 443,

93,238
ウェーバー　53,54
有財釈(うざいしゃく)　211
有自性論　307,308
有性(うしょう)　373
有体　198,199
宇宙我(ブラフマン)　28
ウパニシャッド　28,58,88,239
有法(うほう)　141,223,225,228,319,457,481
蘊　117,119,155,156,160,182,441,442
運動　62,81,132,351,357,361,362,407,411,419,454,455,474,479,480,492
運動性　456
廻諍論　16
依他性　442
エリアーデ　29,30,37
縁起　73,76,78,81,82,89,95,98,100,101,111,207～210,215,216,220,221,226～232,236,237,239,245,286,302,307～309,336,340,508,510
縁起説　81,234～236
縁起の関係にある二つのもの　131,134
縁起の関係を構成する二つの項　125
縁起を語る命題　139,140,203
縁起を構成する項　236
縁起を構成する二つの項　140,186
オットー　29

か　行

界　442
概念作用　246
外遍充論者(外的必然関係論者)　407
カイヨワ　30
ガウダパーダ・バーシュヤ　88
過去時　112,113,117,160
梶山雄一　87,91,222,318
火性　456
香性　456
ガトートカチャ　415,498
カニシカ王　16
勧誡王頌　17
起行　424,454,457,458,467
基体　393,404,442,443,481
帰謬論証派　20,132,288～291,295,297,298,366
キャテゴリー　62,351～353,454
休止　424,454,457,458,467
行　81,226,441,442,489
経量部　354,355,390,391,466,473～476,492
儀礼行為　44
禁欲型　53
空義　83,85
空七十論　16
空性　12,38,42,55,60,85,87,90,101,225,240,241,268,305,306,337,508,510
空用　82
句義　62,351,352,454
究竟次第　41
倶舎論　270
クシャーン王朝　16
苦諦　72,314
グプタ王朝　16
鳩摩羅什　15
供養祭　44,52
激質　355,356,432,475
華厳五教章　274,283,284

索　引

あ　行

愛論　90
明らかな言葉(プラサンナパダー)　20, 191, 231, 293, 303, 307, 309, 401, 483, 498, 511
アクシャパーダ　464
阿含経典　88
阿修羅　376
アドゥヴァイタ　60
アドゥヴァヤヴァジュラ　231
アートマン　58, 60, 61
アビダルマ　11, 17, 21, 42, 43, 69, 86, 235, 236, 238, 241, 243, 312
阿毘達磨倶舎論　19
アビダルマ哲学　247, 276
アーラヤ識　442
アーリヤデーヴァ　18, 19, 288
暗質　355, 432, 475
アンドラ王朝　15, 16
安慧(あんね)　217
異　351
已去　348
已去者　491
已去処　109, 114, 121, 127, 128, 151, 263, 348, 356, 357, 371, 372, 400, 401, 408, 411, 413～415, 421, 424, 486, 488, 491
イシュティ　377
イスラム教　35
依存的存在　442
一体　430, 431, 435, 436, 440, 441, 465, 467
一体性　221, 222, 430, 433, 439, 441, 460, 461, 464, 466
異品　320
異品遍無性　502
意味作用部　31
意味内容部　31
因　422
因中有果論　69
因中無果論　69
インドラ　375, 376
因の三相　320, 370
ヴァイシェーシカ学派　62, 63, 66, 68, 69, 72, 94, 311, 350～354, 358, 390, 391, 448, 454, 455, 457, 461～463, 479, 480, 484, 511
ヴァイダルバ　15
ヴァイダルヤ論　16
ヴァッラバ　93
有為　257
ヴィシュヴァルーパ　375
宇井伯寿　91
ヴィマラミトラ　289
ヴェクトル　5～7, 39～43, 46, 207, 508, 510
上田義文　91, 247
ヴェーダ　88
ヴェーダ祭式　377
ヴェーダ聖典　36
ヴェーダーンタ学派　59, 66～68, 72,

中論の思想

1994年6月30日　初版第1刷発行

著　者　立川武蔵

発行人　西村　明

発行所　株式会社 法藏館
京都市下京区正面通烏丸東入
郵便番号600　振替京都7-2743
電話　075-343-0458
FAX　075-371-0458
東京事務所　03-3666-6098

© 1994 M. Tachikawa

ISBN4-8318-7343-8　C3015
Printed in Japan

印刷　中村印刷株式会社　製本　古川製本所

乱丁・落丁本の場合はおとりかえいたします。